المكتبة الفلسفية

الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابى

تأليف

الدكتورة زينب عفيفى
أستاذ الفلسفة الإسلامية
كلية الآداب - جامعة المنوفية

الناشر
مكتبة الثقافة الدينية

الفلسفة الطبيعية والإلهية
عند الفارابي

إهـــــــداء ٢٠١٠
دار الكتب و الوثائق القومية
القاهرة

المكتبة الفلسفية

الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابى

تأليف

الدكتورة زينب عفيفى
أستاذ الفلسفة الإسلامية
كلية الآداب - جامعة المنوفيــة

تصدير

الدكتور عاطف العراقى

الناشر
مكتبة الثقافة الدينية

الطبعة الاولى
1430هـ-2009

الناشر
مكتبة الثقافة الدينية
526 شارع بورسعيد – القاهرة
25922620-25938411 / فاكس: 25936277
E-mail: alsakafa_aldinay@hotmail.com

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة المصرية العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

عفيفى ، زينب
الفلسفة الطبيعية الألهية عند الفارابى / زينب عفيفى
ط1-القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2009
400 ص ، 24 سم – (المكتبة الفلسفية)
تدمك: x -977-341-437
1- الفلسفة الاسلامية
2- الفارابى ، ابو نصر محمد ، 870-950
أ- العنوان

ديوى: 189.1

بسم الله الرحمن الرحيم



إهداء

إلى أسرتى وأبنائى الأعزاء

فوزى - هانى - نهى

أهديهم ثمرة من ثمراتى الفكرية

تعويضًا لهم واعترافًا بجميلهم



إلى أستاذى الفاضل

الدكتور: محمد عاطف العراقى

أسجى عظيم شكرى وتقديرى اعترافًا بأستاذيته وعلمه وخلقه، وتقديرًا لجده، واعتزازًا بإشرافه على هذا الكتاب. فهو أستاذ لجيل وأجيال من طلاب الفلسفة، والدارسين فى مجالاتها المتعددة.

كما أتقدم بأعمق آيات الشكر إلى الدكتور عامر يس النجار لما بذله من جهد حتى ظهر هذا الكتاب إلى حيز الوجود.

د/ زينب عفيفى



تصدير

بقلم/ عاطف العراقى

أستاذ الفلسفة العربية

إن صدق حدسى، فإن المهتمين بفكر فلاسفة العرب عامة، وفلسفة الفارابى على وجه الخصوص، سيرحبون بصدور هذا الكتاب والذى يبحث فى فلسفته الطبيعية والفلسفة الإلهية عند أبرز فلاسفة المشرق العربى، والذى أثرت فلسفته فى بلورة العديد من الأفكار التى قال بها أكثر فلاسفة المشرق العربى، وعلى رأسهم ابن سينا، وفلاسفة المغرب العربى، (فلاسفة الأندلس) وأولهم فيلسوف الغربة والتوحيد، ونعنى به ابن باجه.

كان هذا الكتاب فى الأصل رسالة علمية قدمتها باحثتنا زينب عفيفى للحصول على درجة الدكتوراه من إحدى جامعاتنا. وقد أشرفت على الرسالة وشاركنى فى الإشراف عليها الأستاذ الدكتور عامر النجار. وشارك فى مناقشتها الزميل الدكتور أبو الوفا التفتازانى والذى غادرنا إلى عالم الخلود والبقاء، والصديق الدكتور أحمد محمود صبحى أستاذ الفلسفة بجامعة الإسكندرية، وهو من هو، فى دقة البحث الأكاديمى الجاد، وخاصة بعد انتشار أهل الفساد فى جامعاتنا المصرية، وتزايد أعداد أشباه الأساتذة، والذين تحسبهم أساتذة، وما هم بأساتذة، بل إنهم ينتمون إلى عالم الصراصير الفكرية، وإن كان أكثرهم لا يعلمون. وماذا نفعل حيالهم، ونحن لا نجد فى مصرنا العزيزة محاكم للغش الفكرى والتزييف الثقافى!

اقترحت الموضوع على باحثتنا النابهة، وقضت فى دراسته عدة أعوام، قضتها بين عالم المخطوطات تارة، ودنيا المؤلفات العربية والأجنبية تارة

أخرى، إيماناً من جانبها بأهمية البحث الأكاديمى الجاد من جهة، وأهمية فلسفة الفارابى فى صياغة عقول ووجدان أبناء أمتنا العربية من جهة أخرى. وكانت عقليتها الناقدة خير معين لها فى تصحيح الكثير من الأحكام الخاطئة والفاسدة والتى أشاعها المفسدون فى أرض أو ميدان الفلسفة، والفلسفة منهم براء.

نعم لقد اقترحت الموضوع على باحثتنا والتى تعمل الآن عن جدارة واستحقاق، أستاذة للفلسفة العربية فى كلية الآداب - جامعة المنوفية، اقترحت الموضوع، والمنهج أيضا، لأسباب عديدة، من بينها أن باحثتنا قد حصلت على درجة الماجستير تحت إشرافى، عن فلسفة ابن باجه أول فلاسفة المغرب العربى، والصلات الفكرية بين الفارابى من جهة، وابن باجه من جهة أخرى لا حصر لها، وفى مجالات عديدة. كل من الفيلسوفين صاحب عقلية فذة غير تقليدية من قريب أو من بعيد. واهتم كل واحد منهما بالدراسات المنطقية أكثر من غيرهما من فلاسفة العرب. والرسائل الفلسفية التى قام بتأليفها الفارابى وبعده ابن باجه مازلنا نواصل العمل نحو تحقيقها ثم دراستها. وكل من الفيلسوفين قد قدم لنا تصوراً لمدينة نموذجية مثالية، الأول من خلال كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة"، والثانى من خلال كتابه "تدبير المتوحد" تضاف إلى هذه الأسباب أسباب أخرى عديدة، من بينها أن الدكتورة زينب عفيفى لديها القدرة العلمية والحس النقدى الذى يعد ضروريًا لدراسة مثل هذه الموضوعات التى نجد حولها العديد من الأحكام الخاطئة من جانب أناس يكتبون فى كل شىء. نسبوا إلى الفارابى آراء لم يقل بها. نسبوا إليه على سبيل المثال، القول بحدوث العالم، ولم يضعوا فى اعتبارهم أنه من القائلين بالفيض والذى يلزم عنه بالضرورة القول بقدم العالم وليس بحدوثه. واعتماد القول بالفيض ليس من أفلوطين فقط كما يزعم الجهال واشباه

الأساتذة، بل أضاف إلى أفلوطين، مؤثرات جاءت إليه عن بطليموس تارة، وأرسطو تارة أخرى.

ولكن الأشباه من الباحثين والجهلاء من الأساتذة يرفضون هذا تمامًا، لأنهم يرفضون كل فكر جاء إلينا من بلاد اليونان، وبحيث يقولون إنه فكر مستورد والعياذ بالله، جاء إلينا من بلاد الفرنجة التى انتشر فيها الفساد والضلال ولم يضعوا فى اعتبارهم أنه لولا الاطلاع على الفلسفة اليونانية ودراستها، لما وجدنا لدينا فلاسفة عرب، بل إن كلمة الفلسفة تعد كما نعلم كلمة يونانية، وليست كلمة عربية. ولكن ماذا نفعل أمام الأشباه والصراصير الفكرية؟!!!

قامت الدكتورة زينب عفيفى بتقسيم بحثها إلى مجموعة من الفصول والنقاط والجزئيات، وجاء تقسيمها شاهدًا على دقتها الأكاديمية وعقليتها الناقدة، وكاشفًا عن ثراء اطلاعها وسعة معارفها.

لقد تحدثت حديثًا تحليليًا عن حياة الفارابى الفكرية ومؤلفاته فى مجال الفلسفة الطبيعية والإلهية، ومنهج الفارابى فى تصنيف العلوم، ومبادىء الموجودات الطبيعية وعللها الأربعة، المادية والصورية والفاعلة والغائية، والعالم فى طبيعيات الفارابى، سواء عالم الكون والفساد، العالم الأرضى، عالم ما تحت فلك القمر، أو عالم ما فوق فلك القمر، العالم العلوى.

وانتقلت الدكتورة زينب عفيفى من دراستها لأبعاد الفلسفة الطبيعية عند الفارابى، إلى دراسة الفلسفة الإلهية عند الفيلسوف المشرقى، وذلك طبقًا للموضوع الذى اختارته كموضوع للدراسة للدكتوراه.

درست موضوع الأدلة على وجود الله تعالى والتى قدمها الفارابى وعلى رأسها دليل الممكن والواجب، ذلك الدليل الذى اتفق ابن سينا مع

الفارابى فى القول به، واختلف معه الفيلسوف العملاق، ابن رشد، آخر فلاسفة العرب، وبحيث قام بنقده نقدًا عنيفًا، إذ قد نجد فيه بعض المؤثرات الكلامية، وابن رشد كما نعلم يعد أكبر عدو لدود لفكر المتكلمين عامة، وفكر الأشاعرة على وجه الخصوص.

كما تحدثت الدكتورة زينب، حديثًا مطولاً ووافيًا عن صلة الله تعالى بالعالم فى فلسفة الفارابى من خلال القول بالفيض، أو الصدور، أو العقول العشرة، متنقلة من هذا إلى تحليل مشكلة الاتصال وأبعادها المعرفية والميتافيزيقية.

إن دراسة الدكتورة زينب عفيفى لفلسفة الفارابى الفيزيقية والميتافيزيقية، تعد دراسة محكمة ودقيقة، إنها تنتقل من دراسة جزئية إلى دراسة جزئية أخرى تترتب عليها. وهذا قد أدى إلى وجود وحدة عضوية سارية بين فصول وجزئيات ونقاط دراستها للفارابى.

ولم تقتصر باحثتنا الدكتورة زينب على البعد الموضوعى الأكاديمى والذى يسعى إلى سبر أغوار الفلسفة الفارابية من خلال الرجوع إلى العديد من المصادر والمراجع العربية وغير العربية، وبحيث تعول بصفة رئيسية وبالدرجة الأولى على كتب الفارابى وكتب الفلاسفة الذين سبقوه، والذين عاشوا بعده، لم تقتصر على ذلك، بل نجدها - وهى التى تتميز بالحس النقدى - تختلف مع هذا الرأى أو ذاك فى الآراء التى قيلت حول الفارابى وبحيث وجدت أنه من الضرورى الوقوف تجاهها، وقفة نقدية.

وإذا كنا نختلف مع تلميذتنا بالأمس، وزميلتنا اليوم، الدكتورة زينب عفيفى، فى رأى أو أكثر من الآراء التى قالت بها من خلال دراستها للفارابى

والتى ذكرتها فى خاتمة دراستها، وفى ثنايا صفحات بحثها، أو كتابها، إلا أنه من الضرورى أن أشير إلى أن الاختلاف فى الرأى من طبيعة الفلسفة والتفلسف، إنه يعد كما نقول باستمرار ظاهرة صحية، وليس معبراً عن ظاهرة مرضية فاسدة، كما يزعم ذلك أنصار ثقافة الظلام من أشباه أساتذة الفلسفة والذين انتشروا حاليًا كالذباب الفكرى داخل جدران العديد من أقسام الفلسفة فى مصر وسائر بلدان العالم العربى من مشرقه إلى مغربه.

نعم إن الاختلاف يعد متوقعا، فنحن إزاء آراء فيلسوف عظيم، ولسنا أمام آراء واحد من الجهال، وكلما زادت مساحة الاختلاف كان ذلك دليلاً، ودليلاً قويًا، على ثراء آراء المفكر أو الفيلسوف. ولكن ماذا نفعل أمام ثقافة أشباه الأساتذة الذين ينهلون من الثقافة الفاسدة، ثقافة دول البتروفكر، الثقافة التى تعد نتاجًا للدولار، وما أدراك ما الدولار.

إننا من جانبنا نثنى ثناء بغير حدود على البحث الفلسفى الذى يحلل أبعاد الفلسفة الفارابية والذى تقدمه الدكتورة زينب عفيفى اليوم، للطبع والنشر. ونقدم التحية الواجبة علينا لباحثتنا جزاء إخلاصها فى البحث، وقدرتها الأكاديمية، ونرجو لها كل توفيق فى دراساتها المقبلة، وهى جديرة تمامًا بمواصلة البحث والدراسة، فالقضايا الفلسفية لا حصر لها، والأحكام الفاسدة والتى تحتاج إلى تصحيح فى مجال الفلسفة العربية، يتزايد عددها، نظرًا لتزايد الأشباه والأقزام والجهال وأنصاف أو أرباع المثقفين.

نعم إننا نأمل من باحثتنا القيام بالعديد من الدراسات الفلسفية الجادة من جهة، وتصحيح الأحكام الفاسدة من جهة أخرى، لأنها على ثراء واسع من الاطلاع، وصبر على تحمل مشاق البحث الفلسفى العميق، ونظرات تأملية عميقة حين تتصدى لدراسة أى موضوع، أو أية مشكلة من مشكلات البحث

الفلســفى، إنها واثــقة الخطوة لأنهــا لا تكتب إلا بعــد اطلاع واسع على كل أبعاد موضوعها، وواثق الخطوة يمشى ملكًا كما يقال.

والله هو الموفق للسداد.

الإسكندرية فى ١٥ نوفمبر عام ٢٠٠١م

عاطف العراقى

تصدير عام

يحتل الفارابى فى تاريخ الفلسفة الإسلامية مكانة بارزة، خاصة إذا وضعنا فى اعتبارنا ما تركه من تراث فكرى غزير تمثل فى مختلف العلوم التى كانت معروفة فى عصره. فقد عالج مسائل الطبيعيات، والإلهيات، والمنطق، والفلك، والتنجيم، والهندسة، والسياسة والأخلاق، هذا بالإضافة إلى علوم الدين كالفقه والكلام. بحيث أصبحت كتبه خلاصة وافية للمعرفة فى عصره، وذلك بالإضافة إلى العديد من الآراء التى توصل إليها والتى لا تعد من جانبه مجرد ترديد لآراء من سبقوه.

فإذا أضفنا إلى ذلك ما تركه من أثر فيمن جاء بعده من الفلاسفة والمفكرين فى العصور التالية - إسلامية كانت أو مسيحية أو يهودية - فما من فيلسوف من فلاسفة القرون الوسطى إلا وتربطه بالفارابى رابطة قرابة أو نسب فى الفكر والرأى، وما من فكرة أو نظرية أصلية فى الفلسفة الإسلامية إلا وتدين للفارابى، وما من مقالة فيها إلا ولها أصل فى مقالاته وفلسفته؛ أدركنا للوهلة الأولى أنه لم يكن عجيبًا أن يحتل الفارابى المقام الأول بين المفكرين والفلاسفة مما حدا بكتاب التراجم إلى وصفه بأنه أكبر فلاسفة الإسلام، وبأنه فيلسوف المسلمين على الحقيقة، وإلى تسميته بالمعلم الثانى توضيحًا لمكانته ومنزلته وأثره بعد المعلم الأول (أرسطو).

وإذا كانت المجالات المنطقية، والسياسية، والإلهية والأخلاقية من مجالات الفلسفة الفارابية قد جذبت انتباه الباحثين فى الفلسفة الإسلامية، ونالت اهتماما كبيرا من جانبهم، فتناولوها بالبحث وألفوا فيها الرسائل الجامعية والكتب العلمية، فإن الجانب الطبيعى من فلسفته لم يحظ من جانبهم بالاهتمام الذى هو به جدير. وليس هناك ما يبرز عزوفهم عن دراسة هذا

الجانب الهام من جوانب فلسفته، اللهم إلا إذا كانوا قد آثروا عدم الخوض فى مجالات قد لا تبدو فيها الناحية الابتكارية واضحة تماما. إذ أن أكثر جوانب فلسفته الطبيعية يكاد يكون فيها متأثرًا بأرسطو.

ولكن هذا لا يعد - فى رأينا - مبررًا قويًا لابتعادهم عن دراسة هذا الجانب من فلسفة الفارابى خاصة إذا وضعنا فى الاعتبار أن كل فيلسوف هو الذى يصنع فلسفته بنفسه، فهو يعمل عقله فى فهم أغراض سلفه وسبر أغواره فى محاولة لتجاوزه والإتيان بما لم يستطعه، وهذا ما فعله الفارابى خاصة فى هذا الجانب. فقد اتضح لنا أن الفارابى قد تجاوز أرسطو فى بعض مسائل الطبيعيات خاصة فى تصويره للكون بقسميه (عالم ما تحت فلك القمر. وعالم ما فوق فلك القمر) كائنا عضويا عاقلاً مدبرًا حكيما يجرى كل شىء فيه بدقة ونظام بعد أن بين تأثير العالم الأعلى فى العالم الأدنى.

كذلك تجاوزه فى مذهبه فى علل الموجودات حين أثبت الفاعلية للعلة الغائية، فالله الذى كان علة غائية عند أرسطو يصبح علة فاعلة عند الفارابى إلى جانب كونه علة غائية أيضًا، وشبه الاتصال بين الله والعالم عند المعلم الأول يصبح اتصالا حقيقيًا عند المعلم الثانى.

وهكذا يمكن القول بأنه رغم تأثره بأرسطو فى هذا المجال، إلا أنه قد وضع بصماته البارزة على مجال الفلسفة الطبيعية. لقد كان مضيفا تارة، حاذفا تارة أخرى، وكانت لديه القدرة على الاطلاع على كثير من الآراء كما كانت لديه قدرة كبيرة أيضًا على الهضم وعلى الاطلاع على العديد من الأفكار ثم صهر هذه الأفكار بحيث تبدو وكأنها لم تكن مجرد نقل آراء السابقين. ومن هنا تحددت معالم الشخصية الفارابية والمنهج الفارابى. والفيلسوف - أى فيلسوف - إنما هو ابن عصره وبيئته لا ينفصل عما يثار فى عصره من مشاكل، أو عما يموج به من أحداث متوقعة. فكأن مسألة العبقرية

أو الابتكارية إنما تعود إلى مقولات اجتماعية وثقافية وحضارية من خلال وجوده وتعايشه مع المجتمع.

وفى رأيى أن نبوغ الفارابى قد وضح حين تصدى لكثير من المشاكل المعلقة، والنقاط الغامضة والتى يتعارض بعضها مع البعض ولم تستطع الفلسفة اليونانية حلها أو إزالة ما فيها من تناقض وغموض. وليس أدل على ذلك من كلام المستشرق «هورتن» حين ذهب إلى القول بأن أرسطو لم ينجح فى وضع نسق شامل للعالم كله منظوراً إليه من خلال صورة ذهنية واحدة، فهو لم يرد جملة العالم إلى مبدأ واحد، إنما هى إثنينية تتقابل فيها الهيولى القديمة مع الله. وهذا المذهب الأرسطاطاليسى فيه عناصر علمية نظرية محضة، لكن النزوع القوى فيه إلى الاعتماد على ما فى الوجود الخارجى، وحده يشوبها ويعطلها أن الله عقلا صرفا ليس له إرادة وهو يحرك العالم باعتباره معشوقا «لا كعلة فاعلة، ثم هو يجهل الجزئيات وذلك مذهب فى الألوهية ليس بفلسفى».

أخذ الفارابى إذن على عاتقه سد أكثر ثغرات فلسفة أرسطو وجلاء كل غامض فيها، والبت فى كل ما تركه معلقا دون حل، وإحكام الصلة بين الله والعالم، وتحويل الله من علة غائية إلى علة فاعلة، وجعله محيطًا بكل شىء علما، وصهر الجزئيات جميعا فى نظرة واحدة شاملة تستغرق كل شىء فالحقيقة واحدة لأن منبعها واحد.

ويكفى أن نقول أنه مهد الطريق لمن جاء بعده من الفلاسفة والمفكزين، بل جاء سابقًا لعصره فى بعض المجالات التى تناولها، صحيح أن بعض آرائه كانت مثارا لنقد النقاد، ولكنها لم تنس أو تهمل. فقد كانت مفتاحا للكثير من المشكلات، ونقطة التقاء من جهة، وتفرع عنها كثير من الاتجاهات من جهة أخرى. ومن هنا كانت عبقريته، ولكنها العبقرية التى أتمت بعض

الأجزاء وبدأت البعض الآخر وتركت منه أجزاءاً ناقصة حاول خلفاؤه إتمام بنائها. وتلك هى مسيرة الحضارة والتاريخ.

وقد يرى البعض أن دراسة جانب قد أثبت العالم الحديث بطلان أكثر أجزائه، بالإضافة إلى بطلان المنهج الذى اتبع فى دراسته، إنما يكون فى ذلك مضيعة للوقت ولا فائدة مرجوة من ورائه، ولكن هؤلاء قد تناسوا أننا ندرس تراثا فكريا كان فى يوم من الأيام خصبا معطاءاً، غزير الإنتاج، جليل الأثر، ازدهر به العلم والحضارة أمدا طويلا.

وقد اتضح لنا من دراستنا لهذا الجانب من فلسفته أن فيها نظريات وأفكار واتجاهات لا يمكن إغفالها، خاصة وإنها ترتبط ارتباطا وثيقا بسائر أجزاء فلسفته.

من أجل هذا آليت على نفسى تناول هذا الجانب وهو «الفلسفة الطبيعية» بالبحث والدراسة، ولكننى حينما شرعت فى تناول هذا الجانب وجدت أن الفارابى لم يكن هدفه الأساسى - شأنه شأن كثير من الفلاسفة الذين سبقوه، أن يتجه إلى البحث الدقيق فى طبيعة الكون وقضاياه بتناول جزئياته المادية، واستخلاص قوانينها لتفسير ظواهر هذا الكون، بقدر ما كان هدفه تجاوز ذلك كله من أجل أن يضع تفسيرا شاملا لأسس الوجود وطبيعته وما فيه من حقائق. فنظر إلى حقائق الكون نظرة الفيلسوف، فتداخلت المجالات الفيزيقية مع المجالات الميتافيزيقية فى أكثر الموضوعات التى تناولها، وأصبحت هناك طبيعيات إلهية أو بالأحرى مقدمات طبيعية للإلهيات، وتمت صياغة الطبيعيات على نحو عقلى خالص دون أى أساس تجريبى - هذا على الرغم من اهتمام الفارابى فى تصنيفه للعلوم وترتيبه لأقسام الحكمة بوضع الطبيعيات قبل الإلهيات، وبتحديد موضوع كل علم منهما وكذلك منهجه.

ولكن فى ضوء النظرة المتكاملة نحو الفكر الفلسفى فى الإسلام، والنظر إلى الحقيقة الفلسفية على أنها واحدة، يصبح من الضرورى، بل من المنطقى التلازم والترابط بين الفلسفة الطبيعية والفلسفة الإلهية بحيث يؤدى هذا التلازم فى نهاية الأمر إلى قيام العلاقة والتداخل بين البدء والنهاية.

ولذلك فقد رأيت اختيار الجانب الطبيعى والجانب الإلهى من نسقه الفلسفى محاولة بيان الصلة بين الجانبين وموضحة الأبعاد الفيزيقية والميتافيزيقية فى كل مشكلة وفى كل موضوع من الموضوعات التى تناولتها بالبحث فى هذين الجانبين.

هذا إلى جانب أننى وجدت فى فلسفته الإلهية عمقًا وغوصًا بعيدًا فى أغوار موضوعاتها، وإثارة لمشكلات كانت موضع مناقشات مستفيضة عند فلاسفة العصور الوسطى ومحاولاته وضع حلول لأكثر تلك المشكلات، كما وجدت فيها امتزاجا عجيبا بين فكر أرسطى، وفكر أفلوطينى، وفكر إسلامى وإن دل هذا على شىء فإنما يدل على مدى ما تمتع به من نبوغ فذ فى تمثل تلك الاتجاهات جميعا وصهرها فى بوتقة واحدة حتى خرج لنا بمذهب متكامل، فكان بحق أول من فصل الفلسفة عن علم الكلام، ووضع لها الأساس الثابت الوطيد وأقام لها البناء الضخم الذى ظل يؤثر فى الفكر فى جميع العصور التالية إسلامية كانت أو مسيحية.

وأود أن أشير إلى أن اختيار موضوع «الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابى» إنما كان الهدف الأساسى منه سد فراغ فى المكتبة الفلسفية العربية. نعم فراغ عجيب خاصة بالنسبة لهذا الفيلسوف العميق التفكير الذى تتلمذ عليه كثير ممن جاء بعده من فلاسفة، والذى يمثل حلقة الاتصال بين الفكر اليونانى من جهة والفكر الإسلامى من جهة أخرى. فتناولت هذا الموضوع الذى لم يدرس بعد دراسة متكاملة.

أما طريقة معالجتنا لموضوع هذا الكتاب فتتلخص فى الآتى:

أولاً: أن هذا البحث لا يقتصر على حدود الفلسفة الطبيعية والفلسفة الإلهية عند الفارابى، بل يبحث فى صلته بسابقيه ومن جاء بعده من الفلاسفة والمفكرين سواء كانوا موافقين له أو مختلفين معه. وقد دفعنى إلى ذلك ما وجدته عند فيلسوفنا من نظريات وآراء سبق للذين جاءوا قبله تقريرها، حتى أنه يمكننا أن نعد مذهبه مصبا لمعظم التيارات الفلسفية والعلمية التى سبقته خاصة أرسطو وأفلاطون وأفلوطين والكندى، وبحيث نكاد نقول أنه ما من فكرة وجدناها عند الفارابى سواء فى فلسفته الطبيعية أو فلسفته الإلهية إلا وقد أشرنا إلى مصدرها.

أما عن صلته بمن جاء بعده فلا يمكن لأحد أن ينكر تلك البصمات الظاهرة التى تركها الفارابى فى تاريخ الفكر عامة والفكر الفلسفى خاصة. فقد ظل اسم فيلسوفنا يتردد بلا انقطاع منذ ظهوره فى القرن الرابع الهجرى وحتى اليوم عند أكثر الفلاسفة والمفكرين الذين ظهروا فى تلك الحقبة من الزمان.

ثانيًا: إننا فى كتابنا هذا لم نقتصر على تقرير فلسفته الطبيعية والإلهية، بل تضمن بحثنا نظرتنا الخاصة وتأويلنا الذاتى لفلسفته خاصة فى هذين الجانبين، وما نتج عنهما من مشكلات عديدة، فلم أحاول عرض فلسفته بطريق الدفاع والتبرير، وإنما حاولت من جانبى تدبر آرائه ودراستها ثم الحكم عليها.

إن تلك النظرة الموضوعية إلى تراث الفيلسوف هى التى تساعدنا على فهم آرائه ونظرياته حق الفهم، كما أنها تساعدنا على الوقوف على الأخطاء التى ترددت فيها الفلسفة الإسلامية.

فيكون ذلك عونا لنا فى دراستنا المستقبلية على تلافى تلك الأخطاء.

ثالثًا: إننا فى معالجتنا لفلسفة الفارابى سواء الطبيعية منها أو الإلهية ينبغى علينا أن نضع نصب أعيننا بعض الأمور التى ربما تفسر كثيراً من المشكلات التى تواجهنا حين نسعى لفهم فلسفته، وربما تبرر لنا بعض الآراء المتناقضة التى وقع فيها الفارابى مع ماله من باع عظيم فى الغوص فى أعماق المشكلات الفلسفية والعلمية كمشكلة خلود النفس، وقدم العالم، وعلم الله، والمعرفة، والنبوة. . . إلخ.

من هذه الأمور: أن الفارابى كان فيلسوفا مسلما آمن بكل ما جاء به الإسلام، كما أنه فيلسوفا أفاد من الفلسفة اليونانية وأعجب بها إعجابا لا حد له، هذا بالإضافة إلى أن فلسفة أرسطو قد اختلطت لديه بفلسفة أفلاطون، والأفلاطونية المحدثة حين اعتمد على كتاب أثولوجيا المنسوب خطأ إلى «أرسطو» وهو «لأفلوطين». ولم يكن ذلك عن عمد كما اتهمه بعض المغالين. وربما يفسر لنا ذلك تذبذب بعض آرائه وتناقضها مع بعضها الآخر.

رابعًا: لما كانت كل دراسة فكرية لتراثنا تحتاج إلى عمق تاريخى يواكبها ويظهر معالمها، لذا فإننا قد اعتمدنا فى هذه الدراسة على المصادر الأصلية والمنابع الرئيسية التى تعود للمفكر ذاته. وتلك وسيلة أجدى وأنفع وأكثر دقة من اعتمادنا على «ما نقل عنه»، خاصة فى تحليلنا لمواقفه الفكرية والفلسفية، فأولينا عنايتنا للنصوص القائمة بين أيدينا فجاوزنا بذلك حد الشكل إلى حد المضمون،

وإن كان ذلك لم يصرفنا عن تناول الكثير من المراجع الحديثة التى تناولت فكر الفارابى وفلسفته الطبيعية والإلهيــة بنظريات حديثة ووجـهات نظر مـختلفة حـاولت من جـانبى أن أعـرضهـا مع احتفاظى بحقى فى موافقتها أو مخالفتها.

ولما كان كل بحث منهجى عن التراث إنما يقوم على قـاعدتين أساسيتين هما:

التحليل، والتركيب. فقد اعتمدت هذا المنهج فى دراستى لجوانب الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابى، هذا إلى جانب أننى لم أغفل الجانب التاريخى للمرحلة التى تقوم عليها تلك الدراسة.

وأود أن أشير إلى أننى قد عانيت فى أثناء بحثى من بعض الصعوبات. منها مـا تعلق بأسلوب الفارابى فى مؤلفـاته - فقد تميـز أسلوب الفارابى بأنه شديد الغـموض، كثير الإيجـاز، وليس فى كلامه ترادف أو استـطراد - فهو يعطى المعانى الغزيرة فى عبارات مقتضبة فلا يطيل ولا يسهب، ولا يميل إلى التكرار إلا قليلاً حتى يصعب فهم مقاصده وأغراضه أحيانًا. وصدق قول ابن خلكان «وأكثر مؤلـفاته يقع فى رقاع منثورة وكراريس متـفرقة إذ لم يترك من الكتب الطويلة والرسائل المسـهبة إلا القليل، فجاءت تصانيـفه - إلا أقلها - مضطربة... وهى بالفصول والتعاليق أشبه».

كما كان لفقد الكثير من مؤلفاته وخاصـة فى مجال الفلسفة الطبيعية ما شكل لى صـعوبة كـبيرة، ولكننى بـتوفـيق من الله اسـتطعت تخطى تلك الصعـوبات فأوليت عنايتى بنصـوص الفارابى التى وردت فى صـميم كتـبه، ومؤلفاته، وشـروحه استخـرج منها ما تعلق بالفلسفـة الطبيعيـة حتى أمكننى الوقوف على آرائه فى أكـثر الموضوعـات التى تناولها فى الفلسفـة الطبيعـية، وشرعت فى كتابة هذا الجزء الخاص بالفلسفـة الطبيعية بعد أن اطمأنت نفسى

إلى أن ما عثـرت عليه من نصوص للفارابى في هذا المجـال يكفى لكتابة هذا الجانب.

كـمـا تجدر الإشـارة إلى أننى حـاولت الحـصـول على كـتاب نسـبـه «بروكلمان» إلى الفـارابى باسم «المقالات الرفيـعة فى أصول علم الطبيـعة»، وهو وإن كان من الكتـب المشكوك فى نسبتـها إلى الفـارابى إلا أننى حاولت الحصـول عليه ولـم أوفق. وفى رأيى أنه لن يزيد عن أن يكون شرحـا لكتاب أرسطو فى الطبيعة، ولن يخرج عما ذكره الفارابى فى سائر مؤلفاته الأخرى، خاصة وأن الفـارابى كان يتبع فى مؤلفاته طريقـة التأليف الشامل، أى أن كل مؤلف من مؤلفاته كـان يتضمن آراءه فى موضوعات الفلسفة من طـبيعيات، وإلهيات، ومنطق، ورياضـيات، وسياسة، وأخـلاق... إلخ ولـم يكن أكثر فلاسفة عصره قد عرفوا طريقة التأليف الجزئى المتخصص.

أما صـعوبة فـهم مغاليق الفـارابى فى أسلوبه وعبـاراته فقـد استطعت تخطيهـا بالرجوع إلى تلمـيذه وشارحـه «ابن سينا» الذى بلغ من شـهرته أن أصبحنا نعـزوا إلى «ابن سينا» آراء وأفكاراً هى فى الحقيـقة من صنع الفارابى وابتكاره، وابن سـينا يعتـرف بذلك ويقر له بالسـبق والأولوية كمـا يدين له بالنبوغ والأسـتاذية. وقد بلغ من تعلق ابن سينا بنظريـات أستاذه أن بذل كل جهد فى تفهمها، وأفاض فى شرحها وتوضيحها بحيث منحها نفوذا وسلطانا لـم تنله على يد صاحبها ومبتكرها.

وقد يؤخذ علينا أحـيانًا محاولتنا تحليل أفكار الفارابى فى ضوء مـا كتبه تلمـيـذه «ابن سينـا»، إلا أن الرجلين مـتكاملان يـوضح كل منهـما الآخـر ويتـمـمـه، ولئن كان للفـارابى فضل السـبق. فـإن لابن سينا فـضل البيـان والإيضاح. ولو احتفظ لنـا الدهر بكل ما كتبه الفارابى فربما لـم نستعين على

تفهمه بمؤلفات أتباعه، فـأما وأنه قد وصل إلينا منه نزر يسير فنحن مضطرون إلى توضيح غامضة بمختلف الوسائل.

وقد قسمت الكتاب إلى ثمانية فصول رئيسية تفرعت عن كل واحد منها بعض الموضوعات الفرعية:

ففى **الفصل الأول** منها: أوجـزت كل ما تغلق بحياة الفـارابى ومكانته الفكرية وأثرها فى تاريخ الفلـسفة، ثم حـاولت أن أبين كيف كـانت ظروف عصـره وما ظهـر فيه من صـراع سيـاسى وصراع فكرى له أثره الكبـير على فيلسوفنا خـاصة فى أسلوبه وفى بعض مؤلفاته، فلم يكن الفـارابى بعيدا عن صراع عـصره، ولم تكن مدينته الـفاضلة سوى دلالة روحيـة، واجتماعـية، وسيـاسية، وتاريخيـة عن حركة المجـتمع العربى الإسـلامى فى القرن الرابع الهـجرى، كـما كـانت تعبـيرا عن امـتزاج عـالمه الفكرى بواقعـه السيـاسى والاجتماعى.

كمـا كان للـصراع الفكرى وظهـور التيـارات الفكرية المختلفـة وتأثرها بانتشار حركة الترجمة فى عصـره أثرها الكبير على فيلسوفنا خاصة فى تناوله لبعض النظريات والمشاكل الفلسفية، ومحاولته التـوفيق بين مقتضيات العقيدة الدينية، والحقيقة الفلسفية وخـاصة ما يتعلق منها بمسائل الكون والطبيعة، أو مسائل إلهية تعلقت بالكون وخالقه وكيفية خلقه.

ثم تناولت مؤلفات الفارابى موضحة كـيف كان الفارابى منتجا إلى أبعد حدود الإنتاج فى شتى المجالات، فقد اقتربت مؤلفاته من المائة كتاب أتى فيها على الفلسفة بشـتى فروعها. ولكن وللأسف فقد ضـاع أكثر هذه المؤلفات، وحتى القليل الذى بقى منها شك فيه بعض الباحثين والمستشرقين.

كما أوضحت من خلال هذا الفـصل ذلك المجهود الضخم الذى قام به

المستشرقون فى ترجمة تراثه وتحقيقه ونقله إلى دول أوروبا مما كان له أكبر الأثر على الفكر الأوروبى وتاريخ الحضارة عامة.

وفى **الفصل الثانى**: تناولت منهج الفارابى فى تصنيف العلوم موضحة سماته، وأسسه، وكيف كان الفارابى أول من عنى بتصنيف العلوم وبإحصائها من بين فلاسفة العرب ومتكلميهم، بحيث كان لهذا التصنيف أثره على فلاسفة العرب فى المشرق والمغرب، كما كان له تأثيره على فلاسفة أوروبا فى القرون الوسطى.

وبما أننا نتناول فى كتابنا الجانب الطبيعى، والجانب الإلهى من فلسفة الفارابى فكان لا بد لنا من أن نعرض موضوع العلم الطبيعى ومنهجه، وموضوع العلم الإلهى ومنهجه، كما عرضهما الفارابى فى تصنيفه للعلوم، ثم أوضحت مقصوده بالفلسفة الطبيعية وموضوعاتها، وكيف انتهى الفارابى إلى علم إلهى طبيعى بحكم التداخل بين موضوعات الفلسفة الطبيعية الإلهية.

أما فى **الفصل الثالث**: فقد خصصته لتناول فلسفة الفارابى الطبيعية، وتناولت فى القسم الأول: مبادىء الموجودات الطبيعية وبدأت بالحديث عن ماهية الجسم وإثبات جوهرية المادة والصورة، ثم تناولت خصائص الهيولى والصورة ثم تحدثت عن العدم كمبدأ ثالث بالعرض للجوهر الجسمانى، وكان لا بد من التطرق إلى نقد الفارابى لنظرية الجوهر الفرد أو الجزء الذى لا يتجزأ إذ أنه من القائلين بالمادة والصورة والعدم كمبادىء للموجود الطبيعى.

وفى القسم الثانى: تناولت علل الموجودات الطبيعية وهى العلة المادية، والعلة الصورية، والعلة الفاعلة، والعلة الغائية، وعرضت رأى الفارابى فى مشكلة السببية وإنكار المصادفة والاختيار، وما ذلك إلا لأن كل ما يحدث فى الكون إنما يحدث بأسباب محددة.

وأخـيراً عـرضت مشكلـة السـببيـة من خـلال منظور نقدى ممثـلا فى اعتراضات الغـزالى والأشاعرة الذين ينفون العلاقات الضـرورية بين الأسباب ومسبباتها، لأن فى القول بالعلاقات الضـرورية بين الأسباب ومسبباتها تحديد من قدرة الخالق، كـما فيهـا إنكار للمعجزات، كـذلك عرضت رد ابن رشد على الغزالى واتهـامه إياه بالسفسـطة واعتباره أن من يرفع السـببية فـقد رفع العقل وأبطل العلم.

وفى القسم الثالث: تناولت لواحق الموجودات الطبيعـية وهى الحركة، والزمان، والمكان والخلاء. وأثبت كيف أن الفارابى متابعا أرسطو قد اعتبر أن الحركـة هى محور الطبـيعة الذى تدور حـوله إذ ليس فيهـا شىء أبرز منها، فنظرية الحركة هى نقطة الابتداء لجميع النظريات المتـفرعة عنها، والمتعلقة بها. فهى أصل الزمان وأساسه، كما أن الحركة لا يمكن أن تتم إلا فى مكان، كما أن المتحـرك لا يشترط لكى توجـد الحركة وجـود الخلاء، ومن هنا فـقد نفى وجود الخلاء.

ولم تكن دراسة الفارابى لمبـادىء الموجودات الطبيعية وعللهـا ولواحقها إلا بغرض تطبيق تلك الأسس العامـة التى توصل إليها على كل الموجودات، ومن هنا فـقد وجدناه يشـرع فى تناول أحوال العـالم وأجسـامه ومـوجوداته وخصائصه... إلخ. وهو ما خصصنا له الفصل الرابع.

ففى **هذا الفصل الرابع**: عرضت رأى الفـارابى فى موجـودات العالم ومراتبهـا فى الوجود ثم أقسامه، حـيث يتبين لنا أن الفارابى مـتابعا فى ذلك أرسطو قد قسم العـالم إلى: عالم ما فوق فلك القمـر، وعالم ما تحت فلك القـمر، ثم بـينت أثر العالـم العلوى فى العـالم السفلـى، وأخيـرا أثبت أن الفارابى رغم تقسيـمه للعالم إلى قسمين إلا أنه أثبت أن الـعالم واحد متناه، وأن الأرض كروية ولكن ثابتة فى مركز الكون.

وقد تبين لنا كيف أبطل العلم الحديث أكثر النظريات التى وردت فى فلسفة الفارابى الطبيعية. ثم انتقلت بعد ذلك إلى تناول مسائل الفلسفة الإلهية. وبدأت بمدخل لهذه الفصول حاولت فيه توضيح كيف كانت مبادىء علم الطبيعة عونًا له على فهم أكثر مسائل ما بعد الطبيعة، وكيف ألقت الميتافيزيقا ظلالها على فلسفة الطبيعة عنده فتداخلت المجالات الفيزيقية مع المجالات الميتافيزيقية فى أكثر الموضوعات التى تناولها مما أدى إلى غموض بعضها واضطراب البعض الآخر.

وفى **الفصل الخامس**: تناولت بالدراسة "الله تعالى فى فلسفته الإلهية" مبينة دلائل وجوده، وصفاته تعالى. وقد حاولت أن أبين المصادر الدينية والفلسفية التى تأثر بها الفارابى فى مجال الألوهية، كما عرضت عددًا من الأدلة التى استدل بها الفارابى على وجود الله. وقد قسمت تلك الأدلة إلى أدلة كونية: كدليل الحركة، ودليل العلة التامة، ودليل العناية والغائية، وأدلة عقلية: كدليل الماهية والوجود، والممكن والواجب. موضحة كيف كتب لهذه الأدلة - كونية كانت أو عقلية - الذيوع والانتشار بحيث أصبحت تتخلل الفلسفة الإسلامية كلها من أقصاها إلى أقصاها كما تخللت فلسفة العصور الوسطى عند اللاتين.

ولما كان العقل البشرى عاجزًا عن بلوغ حقيقة "الله تعالى" ومعرفة ذاته، كان لا بد من وسائل نلتمس بها تلك الماهية المقدسة. وقد رأى الفارابى أن ذلك لا يكون إلا بخلع مجموعة من الصفات يمكننا بها الوقوف على حقيقة ذاته تعالى، ومن هنا يتناول الفارابى صفات الله شارحا إياها بالتفصيل فيعطيه صفة الوحدانية الأولوية، كما يثبت له تعالى بعض الصفات وينفى عنه صفات أخرى إمعانًا فى تنزيهه.

وهكذا يمكن القول بأنه ذهب فى مذهبه فى الصفات إلى التنزيه المطلق، وأنكر إنكاراً تامًا وجود صفات إلهية مستقلة عن الذات. ومن هنا كان مبدأ أن الصفة هى عين الذات المستعار عن المعتزلة يشكل أساسا هاما تدور حوله فلسفة الفارابى الإلهية.

وقد حاولت عرض رأيه فى الصفات بموضوعية تامة فتناولت بعض أوجه النقد التى وجهت إليه سواء من جانب المتكلمين أو من جانب الفلاسفة.

وفى **الفصل السادس**: يتناول الفارابى "علاقة الله بالعالم" ويتساءل عن كيفية صدور الموجودات المتكثرة المتعددة من الله الواحد؟ وهل يمكن أن يصدر عن الواحد كثرة، أم أنه لا بد وأن يصدر عنه واحد؟

وقد وجد الفارابى فى مذهب الصدور أو الفيض الحل الأمثل لتفسير هذه العلاقة، بل إنه اعتقد أنها الحل الأمثل لكثير من المشاكل التى صاحبت الفلسفة فى تطورها وتعاملها مع المشاكل الأساسية كمشكلة الوجود، ومشكلة المعرفة، ومشكلة الشر... إلخ.

وقد عرضنا مذهبه فى الفيض كما عرضه فى سائر كتبه وبمستوييه الذوقى والعقلى، موضحين الأسس التى قام عليها، والمصادر التى استمد منها القول بالفيض.

وفى **الفصل السابع**: تناولت بالبحث والدراسة مشكلة تتصل اتصالاً وثيقًا بمجال الألوهية وهى مشكلة الاتصال، أى اتصال الإنسان بالله وتحقيق السعادة القصوى له. فعرضنا لنظرية الاتصال كما قال بها الفارابى محاولين إيضاح عوامل تكوينها، والاتجاهات التى تأثر بها فى تقريره لنظرية الاتصال كالاتجاه الأرسطى، والاتجاه الأفلوطينى، والاتجاه الإسلامى. كما حاولت

بيان أبعادها المعرفية بنظرية العقول ومراتبها عند الفارابى حتى يصل إلى درجة العقل المستفاد التى تؤهله للاتصال بالعقل الفعال وتلقى نور العلم والمعرفة منه فتتحقق له السعادة القصوى.

كذلك حاولت بيان أبعادها الميتافيزيقية والتى وضحت تمام الوضوح من تناول الفارابى لمسائل الفلسفة الطبيعية وبالذات النظريات الفلكية، وكذلك من إقامة أكثر من دليل على وجود الله، ومن البحث فى الصفات الإلهية، ثم من نظرية الفيض وما ترتب عليها من القول بقدم العالم زمانا وحدوثه بالذات. وأخيرًا لا يمكننا اغفال اتصالها بإثبات جوهرية النفس وخلودها.

وهكذا كانت نظرية الاتصال التى يغلب عليها الطابع العقلى الوسيلة التى تمكن بها الفارابى من تحقيق السعادة القصوى، كما عرضت منهجه فى الاتصال بالعقل الفعال من خلال نص له من كتاب "فصول منتزعة".

كما حاولت بيان أثر نظرية الاتصال الفارابية فى الفكر العربى والعالم الغربى، وكيف اعتنقها يهود القرون الوسطى ومسيحيوها، كما اعتنقها فلاسفة الإسلام ومتصوفيه من قبل.

أما **الفصل الثامن والأخير**: فقد تناولت فيه مشكلة النبوة عند الفارابى موضحة عوامل اهتمام الفارابى بهذه المشكلة، فعرضت رأيه فيها وكيف كان هذا الرأى يمثل اتجاهًا عقليًا يختلف إلى حد ما عن الاتجاه الذى عرضت به المشكلة كما جاء بها الوحى، كذلك بينت أثر المخيلة فى حصول المعرفة النبوية وارتباطها بالأحلام. بالإضافة إلى ذلك فقد تناولت خصائص النبوة كما ذكرها الفارابى مع بيان رأيه فى الفيلسوف والنبى من خلال مقارنة بين موضوع النبوة فى الإسلام والنبوة كما تناولها الفارابى.

وأخيرًا عرضت النتائج التى توصلت إليها.

وبعد. أرجو أن أكون بهذا المجهود قد قمت بقليل مما ينبغى أن يقوم به الباحث فى مجال الدراسات الفلسفية، وأن أكون قد وفيت جزءاً من واجبى نحو أحد أجدادنا العظام، كما أرجو أن يكون كتابى هذا عونًا على تكوين رأى صائب إزاء فيلسوف له الفضل على كل من جاء بعده من الفلاسفة والمفكرين. خاصة أن تناولنا جانب الفلسفة الطبيعية من مذهبه سيكون عونًا على تعديل نظرة الكثيرين من الباحثين لهذا الجانب من فلسفته والذين آثروا البعد عن تناوله بالدراسة استشعاراً منهم بغموضه وقلة مراجعه ويكون ذلك بداية لدراسات أخرى تثرى المكتبة الفلسفية، وتوضح للعالم كله دور فلاسفتنا وعلمائنا العظام فى التطور الحضارى من خلال تاريخ البشرية.

والله الموفق للسداد،

الفصل الأول

الفارابى الفيلسوف

حياته الفكرية ومؤلفاته فى مجال الفلسفة الطبيعية والفلسفة الإلهية

ويتضمن هذا الفصل الموضوعات والعناصر الآتية:

أولاً: حياته الفكرية.

ثانيًا: مكانته الفكرية وأثره فى تاريخ الفلسفة.

ثالثًا: تيار العصر وأثره فى أسلوب الفارابى ومؤلفاته.

رابعًا: مؤلفات الفارابى وأثرها فى تاريخ الحضارة.

أولاً: حياته الفكرية:

يعانى الدارسون لأبى نصر الفارابى حين التحدث عن سيرته الخاصة من ندرة البيانات والمعلومات التى وردت عنه فى المصادر الأولى[1]. فنحن لا نعرف عن سيرته الأولى وثقافته العلمية، وأساتذته، وكيف قضى عنفوان شبابه، وأسفاره، ومن خالط من العلماء، ومتى ألف كتبه وأين ألفها، إلا النذر اليسير. حيث يضن التاريخ بها علينا، وبشكل لا يعطينا فرصة الحديث عنها وعن محتوياتها باسهاب.

ورغم هذا النذر اليسير الذى تضمنته الروايات التاريخية، إلا أننا نستطيع أن نحدد بعض ملامح هذه السيرة بما يسمح لنا بالقاء الضوء على أهم معالمها سواء كانت شخصية، أو اجتماعية، أو علمية، أو فكرية، وما كان لها من اتصال بفلسفته كلها.

عرف فيلسوفنا باسم «أبو النصر محمد بن أوزلغ بن طرخان الفارابى»[2] ولقد لقب بالمعلم الثانى[3].

وقد اختلف المؤرخون فى نسبه فيرى البعض أنه تركى[4]، بينما البعض الآخر يرى أنه فارسى[5]. وعموما فمن الصعب البت فى هذه المسألة برأى قاطع، ذلك لأنه ولد فى المنطقة بين بلاد الترك وفارس، ولم تكن بلاد العرب تعرف الحدود الدولية، ولا الجنسية بمثل ما نعرفها فى الوقت الحاضر. ومن هنا فمن حقنا أن نقول أن الفارابى عربى الثقافة واللغة، إسلامى العقيدة والتفكير[6]، وإن كان أصله يعد تركيا أو فارسيا.

ومما يؤكد ذلك أنه رغم ولادته فى مدينة "فاراب"[7] فى بلاد الترك من أرض خراسان. إلا أنه رحل عنها صغيرا إلى بغداد، واتخذها موطنا له،

وهناك ذاعت شهرته فيلسوفا، وعالما، وعلى هذا فليس له من "فاراب"، إلا عهد الطفولة والنشأة الأولى.

كانت بغداد فى ذلك العهد مركز الحضارة، والعلم، وهو عهد الخليفة العباسى "المعتضد" خاصة بعد انتقال الأساتذة من "حران" إليها. فقد انتقل إليها "ثابت بن قرة"، "قسطا بن لوقا" أشهر من ترجم كتب الفلسفة اليونانية. وعرفت بغداد علوم المنطق، والفلسفة والرياضة والفلك، وغيرها، فى الوقت الذى لم تعرف فيه العصور الوسطى فى أوروبا إلا شيئًا قليلاً عن تلك العلوم[٨].

دخل الفارابى بغداد حيث كان قد ناهز الأربعين من العمر، وفى بغداد أتيحت له الدراسة. فعكف على الطب، والموسيقى، والعلوم (لا سيما الفلك)، والرياضيات وشاء أن يتعلم اللغة العربية من خلال الحلقات التى كان يعقدها "ابن السراج" لإتقانها وبلغ من مقدرته فيها أنه وضع من الاصطلاحات، والمواصفات، واستعمل من التراكيب والمفردات فى فنون المعرفة، والعلم ما يصح أن يدرج فى معجم لغوى، وقد ساعده على ذلك حفظه للقرآن[٩].

أما آثار قراءة الفارابى النحو على «ابن السراج، فقد ظهرت فى اهتمامه بالصلة بين النحو، والمنطق، وهو أمر لم ينظر فيه مفكر إسلامى قبل الفارابى، أو بعده، بالتفصيل، والعمق الذى نظر فيه الفارابى[١٠]. ثم أخذ الفارابى على نفسه دراسة الفلسفة بكل أجزائها دراسة عميقة، وأجهد نفسه فى ذلك إجهادًا شديدًا. ويقال أنه قرأ «السماع الطبيعى» «لأرسطو» أربعين مرة ومع ذلك كان يقول أنه محتاج لمعاودته ويقال أيضًا إنه كتب بخطه على كتاب «النفس» «لأرسطو» قرأت هذا الكتاب مائة مرة[١١].

وقد تلقى الفارابى علوم الحكمة والمنطق على يد «يوحنا بن جيلان»،

وتتلمذ على «متى بن يونس» الذى انتهت إليه رئاسة المنطقين فى عصره حتى برع فى تلك العلوم وسلح نفسه بسلاح المنطق حيث قال فيه «ابن صاعد» أخذ صناعة المنطق عن يوحنا بن جيلان - فبذ جميع أهل الإسلام فيها وأتى عليهم فى التحقق بها، فشرح غامضها، وكشف سرها، وقرب تناولها، وجمع ما يحتاج إليه فيها فى كتب صحيحة العبارة، لطيفة الإشارة منبهة على ما أغفله الكندى وغيره فى صناعة التحليل وأنحاء التعليم... فجاءت كتبه فى ذلك الغاية الكافية والنهاية الفاضلة[١٢].

وهكذا استفاد الفارابى من التتلمذ على هؤلاء، واقتبس من دروسهم، ونحا نحوهم فى التفكير، والتعبير، حتى تمخضت حياته فى عاصمة الخلافة، عن نشاط فكرى لامع فى حقول التأليف، والترجمة، والشرح (خاصة إذا علمنا أن الفارابى كان يتكلم التركية، ويعرف الفارسية، واليونانية والسريانية، بالإضافة إلى العربية التى يتحدث بها فى كتبه حديث خبير)[١٣].

أقام الفارابى فى بغداد نحوا من ثلاثين سنة قضاها فى التأليف، والشرح، والتعليم، وبات من المؤكد أنه وضع خلال تلك المدة التى قضاها فى بغداد عددًا كبيرًا من الرسائل العلمية والفلسفية، وشرع بتأليف كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة" وانتهى من تصنيف كتابيه «الموسيقى الكبير»، «وإحصاء العلوم»، وألف فى مختلف العلوم، والفنون، وفى المنطق والفلسفة، والطب، والكيمياء، والفلك، والموسيقى، والإلهيات، والطبيعة، والرياضيات، وبذلك توطدت سمعته الثقافية فى بغداد، وتهافت عليه طلاب العلم ينهلون عن ضروب العلم والمعرفة على يديه[١٤].

ثم غادر الفارابى «بغداد»، ولم تذكر المصادر السبب الذى من أجله ترك بغداد، وتوجه إلى دمشق، وكان ذلك فى عام ٣٢٩هـ، وربما كانت هناك دوافع سياسية فكرية دفعته إلى الفرار من بغداد بعد أن دخلها القائد الديلمى

«توزون» وقتل الخليفة «المستقى» وظلت المدينة تنؤ بالأحقاد والمنازعات بعد أن شاع فيها السلب والنهب والحرق فدمرت دار الخلافة وفتك بالناس، وظلم أهلها ظلمًا لم يسمع عنه أحد من قبل كما يقول ابن الأثير(١٥).

وربما كانت الدوافع روحية تعود إلى فقدانه رفيقه، وصاحبه، وأستاذه «متى بن يونس» الذى توفى عام ٣٢٩هـ وما أحس به من غربة ووحدة. وهو الذى آثر الوحدة والعزلة والانقطاع إلى التأمل. ففراق صاحبه وأستاذه آلمه ووضع المدينة زاده اختناقًا فآثر الرحيل.

وتقول بعض الروايات أنه غادرها إلى مصر، ثم تركها عائدًا إلى حلب حيث جذبته شهرة بلاط الأمير سيف الدولة الحمدانى(١٦)، ذلك البلاط الذى كان يذخر بالمناظرات الشعرية واللغوية ويضم أهل العلم، والمعرفة، والفن من كل صوب وكان ذلك عام ٣٣٤هـ، ثم رحل معه إلى دمشق بعد انتصاره عليها(١٧).

وفى بلاط سيف الدولة غلبت طيبة نفسه، وعلو قدره، حيث لم يستغل مقامه العلمى الرفيع ليستدر عطف الأمير الحمدانى فلم يكن يأخذ منه من المال إلا ما يسد رمقه ويكفى ليعيش عيشة الزهد فى الدنيا.

وقد علل «الشيخ مصطفى عبد الرازق» سبب اعتزال الفارابى الناس بقوله أنه كان يؤثر الوحدة لما رأى أن أمر النفس وتقويمها أول ما يبتدىء به الإنسان، حتى إذا أحكم تعديلها وتقويمها ارتقى منها إلى تقويم غيرها. وقد استند فى ذلك إلى قول الفارابى فى كتابه «الجمع بين رأيى الحكيمين» تبريرا لتخلى «أفلاطون» عن كثير من الأسباب الدنيوية وإيثاره تجنبها(١٨).

ولم يزل الفارابى على ذلك الحال إلى أن وافته المنية «بدمشق» وهو فى كنف الأمير سيف الدولة الحمدانى، وكان ذلك عام تسع وثلاثين وثلاثمائة عن عمر يناهز الثمانين عاما(١٩).

ثانيًا: مكانته الفكرية وأثره فى تاريخ الفلسفة:

عرف الفارابى بين فلاسفة عصره بقوة التفكير، واتقاد الذهن، وحدة الذكاء وقد رأينا كيف أنه أتقن عددًا من اللغات، كان لها أثرها فى إحاطته بشتى العلوم، والفنون فى عصره كما كان شاعرًا يحب الخلوة، والانفراد. يؤلف ويعزف أطيب الألحان فقد عشق الموسيقى، وبرع فيها، واخترع القانون وعزف عليه.

ويعتبر الفارابى أول فلاسفة الإسلام الذين قربوا الفكر اليونانى والمنطق إلى العقل العربى عن طريق شرح كتب أرسطو المنطقية، والفلسفية، وفك رموزها، وإظهار غامضها. كما أنه مزج بين الفكر الفلسفى والعقيدة الإسلامية، حتى اعتبره «ابن خلدون» من أكابر الفلاسفة فى الملة الإسلامية وتبرز مكانة الفارابى الصحيحة فى أنه ما من فكرة فى تاريخ الفلسفة الإسلامية إلا ونجد جذورها عند الفارابى. كما تظهر سعة أفقه العقلانية فى مصنفاته الكثيرة التى عالج فيها مختلف العلوم التى كانت معروفة فى عصره من الطبيعيات إلى الإلهيات، إلى الرياضيات، إلى الفلك، والمنطق، والموسيقى[٢٠].

ورغم أن الفارابى لم يترك تلاميذ مباشرين كثيرين، ولم تحدد التراجم منهم سوى: «أبو زكريا يحيى بن عدى» (ت: ٣٧٧هـ)[٢١]. شارح أرسطو والمنطقى المشهور، إلا أن تأثير الفارابى، والفلسفة الفارابية قد امتد وشمل معاصريه من مؤلفى القرن الرابع الهجرى كإخوان الصفا، والمسعودى ومسكويه. وقد ظهر ذلك واضحًا فى مؤلفاتهم[٢٢].

كما كان أبو إسحق إبراهيم بن عبد الله البغدادى «الكاتب النصرانى من معاصرى الفارابى»، وكان له لقاءات وتحاورات فكرية عبر عنها ابن عبد الله فى المقدمة التى كتبها فى رسالة للفارابى بعنوان «نكت أبى نصر فيما يصح

ولا يصح من أحكام النجوم» يقول فيها «ويحاربنى وأحاربه، ويحاورنى وأحاوره فى ذلك الباب[٢٣].

وإذا اعتبرنا أن الآثار التى يخلفها الفيلسوف والتى تعتبر مقياسًا حقيقيًا لبيان أهميته ومكانته التى احتلها فى تاريخ الحضارة، لا تقتصر على الكتب فقط، بل أيضًا مدى تأثيره فيمن جاء بعده من فلاسفة. وإلى أى مدى استطاع من سار على منهجه أن يقدم للبشرية خدمات جليلة فى مجال الإبداع الفكرى. فلا شك أن الأثر الذى تركه الفارابى سواء على معاصريه، أو فلاسفة المشرق والمغرب العربى أو الفكر الأوروبى بوجه عام لا يمكن أن يقارن. وعلى سبيل المثال: يذكر «القفطى» أن «الفخر الرازى» دخل خراسان ووقف على تصانيف أبى على بن سينا، والفارابى، وعلم من ذلك علمًا كثيرا[٢٤].

كما أن «عبد اللطيف البغدادى ت٦٢٩هـ» أثقل بالحواشى كتاب الثمانية المنطقية وكتاب البرهان وكلاهما للفارابى[٢٥].

إذا كان فى فلاسفة الإسلام من يصح أن نسميه تلميذ الفارابى وخليفته الأعظم، فهو بلا جدال «ابن سينا». وها هو ابن سينا يعترف بأنه تتلمذ على الفارابى فى كتبه وبخاصة كتاب «أغراض ما بعد الطبيعة» ويقول أنه لم يفهم الإلهيات إلا بعد قراءة مصنفات الفارابى، وهذه القراءة قد أثرت فى خطته الفلسفية. كما يورد تقديره للفارابى فى مجالات عدة من مؤلفاته حيث سجل فى كتابه المباحثات (أما أبو نصر الفارابى فيجب أن يعظم فيه الاعتقاد، ولا يجرى على القوم فى ميدان فيكاد أن يكون أفضل من خلف من السلف)[٢٦].

وإذا كان التلميذ قد عدا على الأستاذ وأخفى اسمه وانتزع مكانته وأخفى شهرته، وأصبحنا نحن نعزوا إلى ابن سينا آراءا وأفكارا هى فى

الحقيقة من صنع الفارابى وابتكاره فإن ذلك لم يقلل من شأن فيلسوفنا، فقد استطاع التلميذ أن يمنح فلسفة أستاذه نفوذًا، وسلطانًا لم تنله على يد صاحبها ومبتكرها حتى أننا يمكننا اعتبار ابن سينا شارح الفارابى الماهر فى الفلسفة الإسلامية كما يقول د. إبراهيم مدكور(٢٧). كذلك لا يمكن أن نغفل أثر الفارابى على حجة الإسلام «أبو حامد الغزالى» ورغم حملته الشعواء على الفارابى وابن سينا، والفلسفة عموما، إلا أننا يمكننا القول بأن نظريات الفارابى فى الفيض والاتصال والسعادة كان لها تأثيرها الكبير عليه(٢٨).

فإذا انتقلنا إلى فلاسفة المغرب، ابتداء بابن باجه، وابن طفيل، وابن رشد، لوجدنا أن فلاسفة الأندلس مدينون. لإخوانهم المشارقة بكثير من آرائهم ونظرياتهم لذلك لم يكن بدعا أن يقتفى ابن باجة وابن طفيل خطى الفارابى وإذا اعتمدنا على ما ذكره «مونك» أمكننا أن نقرر أن نظرية الاتصال الفارابية نالت حظوة كبيرة لدى ابن باجة، ولم يكن كتابه «تدبير المتوحد» فى جملته سوى صورة متباينة بعض الشىء من «آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابى»(٢٩) ويكاد ابن باجة يقتفى أثره فى الطبيعة وفيما وراء الطبيعة وكلاهما متأثر بأرسطو. كذلك الحال بالنسبة «لابن طفيل» فى قصته «حى بن يقظان». إذ أن لغة «حى» الخيالية والمجازية تعد تعبيراً صادقًا عن نظريات الفارابى فى السعادة والاتصال كما كان لطبيعياته وإلاهياته أثرًا على آرائه(٣٠).

أما «ابن رشد» فرغم نقده له فى مأثوراته الفلسفية سواء فى «فصل المقال» أو فى «تهافت التهافت» أو فى «العبارة» إلا أنه كان نقدًا بناءًا رغم التباين الواضح بينهما فى مجالات إبداع الكون واختراعه وعقوله الفعالة والمنفعلة. فقد اعتنق شأنه فى ذلك شأن فلاسفة الأندلس نظرية السعادة

الفارابية. كما أنه قد اهتـدى بمؤلفات الفارابى وسار فى نفس الطريق وإن كان أكثر التزامًا بالاتجاه العقلى(٣١).

ويذكر «عمـار الطالبى» أن فيلسوف الأندلس «ابن حـزم» قد اطلع على آراء الفارابى بطريق مبـاشر أو غير مبـاشر، وتأثر به فى مسألة قـياس الغائب على الشاهد أو الاستقراء، وإن كان ابن حزم لم يشـر إلى ذلك بل إنه يذكر أنه لم يسبق إلى هذا المنهـج فى تسهيل المنطق وتقـريبه إلى الأفهام أحـد قبله على حد قوله(٣٢).

فإذا انتقلنا إلى إيضاح أثر الفكر الفـارابى فى الغرب - لوجدنا أن كبار مفكرى القـرن الثالث عشـر من المسيحـيين، واليهـود، قد عرفـوا الفارابى، وترجموا بعض كتبه واستعانوا بها فى مصنفاتهم، «كدلالة الحائرين لموسى بن ميمون»، «وتقـويم الذهن لابن الصلت الدانى» و«المدخل لصناعة المنطق لابن طملوس» وقد حث «ابن ميمون» صديقه «صمويل بن طبون» على قراءة كتب الفارابى بقـوله «وعلى العمـوم فإنى أنصح لك بألا تقرأ فـى المنطق إلا كتب الحكيم أبى نصـر الفارابى، لأن كل مـا كتـبه وخـصوصـا كتـاب «مبـادىء الموجودات أدق الدقيق»(٣٣).

وقـد كانت صـورة الفـارابى لدى اللاتين أوضح من صـورة «الكندى» فترجمت بعض كتبه «كإحصاء العلوم، ورسالة فى العقل، والتنبيه على سبيل السعادة» ويمكننـا أن نقرر أن كبار مفكرى القـرن الثالث عشر من المسيـحيين عرفوا الـفارابى، وكثيـرًا ما أشار إليه «البـير الكبير» «وروجـر بيكون» «وتوما الأكويـنى» وكأنهم أدركـوا تلاقى آرائه مع آراء تلميـذه ابن سينـا فسعـوا إلى التلميذ واهتموا به لوضوح آرائه وتفصـيلها وبذلك طغى التلميذ على الأستاذ فى أوروبا كما طغى عليه فى بلاد العرب(٣٤).

وهكذا يمكننا القول بأن الفارابى قد مهد السبيل لنشر الأفكار الحرة فى العالم الإسلامى، وشجع الناس على المجاهرة بها بعد أن كانوا يخافون البحث فيما هو أقل منها خطراً، وكان له ولتلاميذه من بعده الفضل على النتاج الفكرى العقلانى.

لقد استطاع الفارابى أن يؤثر فى مدرسة كاملة من بعده، يقتفون أثره ويعترفون بأستاذيته، وما ذلك إلا لأنه أول من صاغ الفلسفة الإسلامية فى صورتها الكاملة، ووضع أصولها ومبادئها. وإذا كان الكندى قد سبقه إلى محاولة ابتكار مذهب فلسفى، إلا أن محاولته لا ترقى إلى المستوى الذى وصل إليه الفارابى، فهو لم يؤسس مذهبا فلسفيا كاملاً بل هى نظرات متفرقة ومتعلقة بموضوعات لا رابط بينها وهذا ما دعا المستشرقون للاعتراف بفضله على تاريخ الفكر الفلسفى الإسلامى خاصة والعالمى عامة(٣٥).

يقول المستشرق الفرنسى «ديلاسى أوليرى» ومن الصعب أن نبالغ مهما قلنا فى خطورة الفارابى، فكل ما يصادفنا فى المستقبل عند ابن سينا، وابن رشد - يوجد بجوهره على التقريب فى تعاليم الفارابى(٣٦).

أما «كارادى فو» فيقول أن الفارابى شخصية قوية، وغريبة حقا - وهو عندى - أعظم جاذبية وأكثر طرافة من ابن سينا، لأن روحه كانت أوفر تدفقا وجيشانا ونفسه كانت أشد تأججا وحماسة... وله منطق مرهف بارع، ولأسلوبه مزية الإيجاز والعمق(٣٧).

أما "ماسينيون" فيقول نقلاً عن «ابن سبعين» (هذا الرجل أفهم فلاسفة الإسلام، وأذكرهم للعلوم القديمة، وهو الفيلسوف فيها لا غير، وهو مدرك محقق)(٣٨).

ويوضح «لويس غاردية» أثر الفارابى فى الغرب فيقول «إن آثار أرسطو طاليس ليس فى المنطق وحده، وإنما فى الطبيعيات، والأخلاق، والميتافيزيقا،

ونصوص كـاملة من الأفلاطونية المحـدثة. وقد وردت إلى الغرب بشروحـها وكان فى طليـعة ناقليـها فلاسـفة من الطراز الأول لغـتهم العربـية، ودينهم الإسلام كالفارابى، وابن سينا، وابن رشد»[٣٩].

وهكذا يمكن القول بأن الفلـسفة الفارابيـة قد كتب لها البـقاء والذيوع والانتشار فى كل أنحـاء العالم بفضل ما تميزت به من دقـة، وعمق، وتجديد وابتكار فقد كانت وسـتظل المعين الذى لا ينضب لكل من أراد أن يقف على فكر متطور عميق.

ثالثا: تيار العصر وأثره فى أسلوب الفارابى ومؤلفاته:

عاش الفارابى، عصراً اتسم بالانقسـام الفكرى والثقافى والسياسى وهو عصر الدولة العبـاسية الثانية. تلك الدولة التى استطاع خلـفاؤها القضاء على الدولة الأموية بالاستعانة بالفرس، ولم تظهر النتائج الخطيرة لهذا الأمر إلا فى القرن الرابع الهـجرى، إذ أنهم تنكروا للعرب ولم يعتـمدوا عليهم، واسـتبد الفرس بشئون الدولة وصبغوا الحضارة الإسلامية بصبغتهم، وظهرت أحقادهم فى الثورات المختلفـة بأطراف الدولة، واستئثار الوزراء الفـرس بشئون الملك. حتى أصبح الخليفة العباسى لا حـول له ولا قوة وتقهقرت السلطة المركزية فى بغداد.

حاول «المعـتصم بن الرشيـد» معالجة ذلك الأمـر، فاستـعان بجند من الترك، إلا أنهم كـانوا أسوأ من غيرهـم، حيث طـعنوا الخلافة العباسـية طعنة قاتلة، عجلت بالقضاء عليها. حـيث استبدوا بالخلفاء، وأحس ولاة الأمصار ضعف الخلفاء - فطمع كل واحد منهم فيما تحت يده فاستقلت عدة ولايات، وبلغت الخلافة من التهـالك، والضعف مبلغًا كبيـراً ويصف «المسعودى» حال خلفاء هذا العصـر بقوله «فصاروا مقـهورين خائفين، قد قنعـوا باسم الخلافة ورضوا بالسلامة[٤٠] فتمزقت الدولة الإسلامية إلى دويلات، وإذا بالبصرة فى

الربع الأول من القرن الرابع الهجرى تحت سيطرة «الديلم» وحلب والثغور بيد سيف الدولة الحمدانى، ومصر والشام عند الأخشيدين والأندلس عند الأمويين... إلخ[٤١].

وهكذا تلاشت وحدة الأمة الإسلامية، وكان من الطبيعى أن ينتج عن هذا التفتت السياسى، وضعف الخليفة، واضمحلال الدولة انهيار فى الأخلاق وإفراط فى الملذات واستخفاف بالفضائل، وفتور الشعور الدينى، وكثر النفاق فى هذا البؤس الاجتماعى الذى فقد الإنسان فيه إنسانيته، ووصل التفاوت الاجتماعى - القائم على القهر والسيطرة وعلى الداء السبعى الذى كان حسب رأى الفارابى التبرير الوحيد الذى يبرر به الأقوياء سيطرتهم على الضعفاء إلى أقصى حدوده.

لم يكن الفارابى بعيداً عن صراع عصره، ولم تكن «مدينته الفاضلة» سوى دلالة روحية واجتماعية، وسياسية، وتاريخية عن حركة المجتمع العربى الإسلامى فى القرن الرابع الهجرى.

كانت هذه المحاولة تعبيراً عن امتزاج عالمه الفكرى بواقعه الاجتماعى والسياسى. فإذا وقفنا على خصائص هذا المجتمع الفوضوى الذى لا يعرف سوى قانون الغاب - أدركنا جدية وضرورة المحاولة الإصلاحية التى كان لا بد للفارابى أن يقوم بها لكى يضمن الوحدة والنظام والعدالة فى مدينة يتمتع كل من فيها الأمن، والاستقرار، والعدالة، حسب مؤهلاتهم الطبيعية وكفاءتهم الوظيفية.

ولكن كيف يتم له الوصول إلى توحيد تلك الإمارات المستقلة عن السلطة، ثم تنظيم المجتمع من داخل وتدارك الفوضى فيه؟

وجد الفارابى الحل فى طريقين لا ثالث لهما: أولهما وحدة الفكر، وثانيهما وحدة المجتمع. أما بالنسبة لوحدة الفكر فقد أكد أن الحقيقة الفلسفية

واحدة مهما تعددت المذاهب، وتباينت التيارات وقد أكد فكرته هذه بمحاولته الجمع بين آراء كل من الفيلسوفين الكبيرين «أفلاطون وأرسطو» وقد كان ذلك بالنسبة له أمر منطقى (رغم خطأ المحاولة فى أساسها إذ أنها قامت على أساس واه وهو نسبة كتاب «أثولوجيا» لأرسطو وهو أساسا لأفلوطين) لأنه إن كانت الحقيقة واحدة فى نظره فكيف يمكن أن يختلف عليها كبار الحكماء؟.

فالحقيقة واحدة، وما التناقض والاختلاف الذى نشاهده سوى اختلاف ظاهر، وأما الباطن فواحد لا يعرفه إلا الحكماء والراسخون فى العلم[٤٢].

وهكذا كان سلاح التأويل الباطنى الذى جعله الفارابى مبدءًا فلسفيًا كما فعل غلاة الشعية وإخوان الصفا هو الأساس الذى بنى عليه الفارابى وحدة الفكر الإنسانى.

لم تكن محاولة الفارابى تلك هى الوحيدة من نوعها فى ذلك العصر فقد ظهرت محاولة أخرى قام بها «إخوان الصفا». حيث ألفوا مجموعة من الرسائل زاعمين أن الشريعة أنست بالجهالات واختلطت بالضلالات فأرادوا تطهيرها بالفلسفة معتقدين أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة الإسلامية فقد حصل الكمال[٤٣].

ولئن أخفق الفارابى فى محاولته هذه إلا أنه يعود إليه الفضل فى اقتفاء سائر الفلاسفة من بعده لهذا الطريق، وظهور محاولات التوفيق، والتقريب بين الفكر اليونانى، والمعتقدات الإسلامية من جهة. كما كان لها أثرها الخطير على فلاسفة العصور الوسطى فقد أفادت منها اليهودية على يد موسى بن ميمون، والمسيحية على يد توما الأكوينى فكان المذهب المدرسى Schoolast-ism فى الفلسفة الأوروبية والذى لعب دوراً خطيراً فى حياة المجتمع الأوروبى من جهة أخرى[٤٤].

أما قضية التوفيق بين الفلسفة والدين فقد عالجها بنفس الأسلوب حين اعتقد أن التناقض والفوارق بين الملة والفلسفة ليست فى جوهرهما، وإنما هو خلاف شكلى ظاهرى، ويكفى لإزالة هذا التناقض أن نعمد إلى التأويل الفلسفى ونطلب الحقيقة المجردة الواحدة من وراء الرموز والاستعارات المختلفة. فالدين والفلسفة يصدران عن أصل واحد هو العقل الفعال، ومن ثم فلا فرق بينهما ولا خلاف بين الحكماء والأنبياء(٤٥).

أما بالنسبة لوحدة المجتمع: فقد أراد الفارابى أن يؤسس مجتمعه على أسس ثابتة، وسنن لا يطرأ عليها التغيير ولا التبديل فيتحدى بذلك تقلبات الدهر والتاريخ. فلجأ إلى وضع أسس هيكلية كونية ثابتة سيكون لها دورها فى تحقيق الوحدة بين كل المدينة، وإشاعة النظام والعدالة بين كل الطبقات حسب مراتبهم الوظيفية عندما يصبح الاستقرار السياسى ثابتًا أبديا(٤٦).

وهنا نجد الفارابى من أجل هذه الأسس الثابتة - يربط بين جوانب فلسفته الطبيعية، والميتافيزيقية، والسياسية، والأخلاقية. فكما أن الموجودات تبتدىء بالسبب الأول الذى هو «واجب الوجود بذاته» والذى تقتضى ماهية وجوده «ممكن الوجود» الذى هو الهيولى مارة بالموجودات الثوانى الممكنة الوجود بذاتها والواجبة الوجود بغيرها فإن المجتمع الإسلامى عند الفارابى سيكون كذلك حسب هذا النسق الهرمى. إذ سيبتدىء بالرئيس، وينتهى بالطبقة السفلى الكادحة مارا بطبقة نخبة الأخيار المقربين من السلطة المركزية.

يقول الفارابى «والرئيس الأول هو الذى يرتب الطوائف. وكل إنسان من كل طائفة فى المرتبة التى هى استيهالاً له. وذلك إما مرتبة خدمة، وإما مرتبة رئاسة. فتكون هناك مراتب تقرب مرتبته، وفى مراتب تبعد عنها قليلا، ومراتب تبعد عنها كثيراً وتكون تلك المراتب رئاسات تنحط عن الرتبة العليا قليلا إلى أن يعتبر إلى مراتب الخدمة التى ليست فيها رئاسة، ولا دونها مرتبة

أخرى. فتكون المدينة حينئذ مرتبطة أجزاؤها بعضها ببعض، ومؤتلفة بعضها، ومرتبة بتقديم بعض وتأخير بعض. وتصير شبيهة بالموجودات التى تبتدىء من الأول وتنتهى إلى المادة الأولى، الاستقسات وارتباطها، واختلافها شبيه بالسبب الأول الذى به وجود سائر الموجودات. ثم لا تزال مراتب الموجودات تنحط قليلا قليلا فيكون كل واحد منها رئيسا ومرؤوسا إلى أن ينتهى إلى الموجودات الممكنة التى لا رئاسة لها أصلا بل هى خادمة وتوجد لأجل غيرها وهى المادة الأولى والاستقسات(٤٧).

ولقد كانت هذه الهيكلية الكونية الشاملة بأجزائها الرئيسية الثلاث من أهم ما سطره المعلم الثانى، وسار على منواله جميع فلاسفة الإسلام، وهى التى قسمت المجتمع الإسلامى طوال تاريخه إلى طبقتين رئيسيتين باستثناء الذات الحاكمة: طبقة الخاصة، وطبقة العامة. كما ربط الفارابى بين المجتمع، والكائن الحى حين شبه مجتمعه بالهيكل الإنسانى فى وحدته ونظامه وتكامل وظائفه العضوية «والمدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح الذى تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان، وعلى حفظها عليه. وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى فيها عضو واحد رئيسى هو القلب وأعضاؤه تقرب مراتبها من ذلك الرئيس... وكذلك المدينة أجزاؤها مختلفة الفطرة متفاضلة الهيئات وفيها إنسان رئيس وآخر يقرب مراتبها من الرئيس»(٤٨).

فالفارابى هنا يجعل القلب - لا الدماغ - مركزاً للنشاط الحيوى والإرادى، ثم نقل هذه الصورة إلى مجتمعه الذى يعانى من الفوضى وسيطرة مراكز القوى. فوجد أن الفعل الحقيقى فى حركة النابض فى عصره كانت للأمير الذى يستقل بأطراف الدولة الإسلامية. أما الخليفة فيقبع فى عاصمة ملكه (بغداد) أسير قصره وحاشيته رغم كل ما يحاط به من إجلال كاذب،

وأبهة زائفة، ومظاهر للقوة لا أساس لها رغم كونه مصدر الأمر والنهى والمنح والعطاء، والتى يتطلع إليها الأمير نفسه ليضمن وجوده.

من هنا كان تصور الفارابى لمحور النشاط الحيوى فى البدن نابعًا من الصورة التى عليها مجتمعه وعلاقة قواه بعضها ببعض. فإذا كان الدماغ فى الجسم يوازن بين الحرارة والبرودة ليضمن بقاء الجسم فى حالة من التوازن. كان الأمر بالنسبة للخليفة والأمير على هذا النحو: فمهمة الخليفة كمهمة الدماغ فى البدن، له أن يبارك ما ينهض به الأمير من مهمة القيادة والحكم فيمنحه الشرعية فيما يقوم به دون أن يتجاوز ذلك. بينما تكون مهمة الأمير كمهمة القلب حيث يقوم بجميع أوجه النشاط(٤٩).

وعلى ذلك يمكننى تفسير احتضان الأمير «سيف الدولة الحمدانى» أمير حلب للفارابى وانتصاره لأفكاره ودفاعه عن فلسفته. فقد وجد فى نظريته المبرر لخروجه عن سلطة الخليفة فى بغداد، والحافز الروحى على مواصلة جهاده فى بناء مدينته الفاضلة بعيدًا عن سطوة الخليفة العباسى. ولم تكن الغاية الأساسية التى ينشدها الفارابى من وراء هذا النظام الاجتماعى الطبيعى الميتافيزيقى سوى تحقيق السعادة التى كانت بمثابة المحرك الأساسى لنظريته الإصلاحية. وكيف لا وهو الذى يقول أن السعادة هى «الخير على الإطلاق» وأن الهدف من وجود الإنسان أن يبلغ السعادة(٥٠).

ورغم هذا الهدف النبيل الذى سعى الفارابى لتحقيقه، ورغم محاولته الإصلاحية هذه، إلا أن الفارابى قد بنى هذه المحاولة على مغالطة شنيعة. إذ ساوى بين أشياء متغايرة وغير متجانسة من حيث المنطق والطبيعة. إذ كيف يوازى بين نظام كونى، ونظام عضوى ليبنى على نسقه نظام اجتماعى يكون موازيًا لهما؟

لقد تناسى الفارابى أن هذه الأنظمة غير متجانسة. وأن غائياتها ليست متماثلة. فإن كان النظام الكونى الاجتماعى يتركب من عناصر مختلفة الأنواع والوظائف والغايات. فإن الجنس البشرى واحد من جميع الوجوه وإن تكاثرت آحاده وأشخاصه وتنوعت وظائفه وأعماله.

صحيح أن الفارابى قد بذل ما فى وسعه ليعيد بناء المجتمع الإسلامى بعد أن رأى مجتمعه تسوده الفوضى والتمزق، فتصور مجتمعه على شاكلة الكون ونظامه، والإنسان ودقة وتناسق أعضاؤه دون أن يفطن إلى الفوارق الجوهرية التى توجد بينها فأخفق فى محاولته هذه وإن كنا نعترف له بعبقريته[٥١].

وإذا كان الفارابى قد عانى من الصراع السياسى فى عصره فإن الصراع الفكرى لم يكن أحسن حظا من الصراع السياسى ولم يكن بمعزل عنه وعلى سبيل المثال فلكى يعيد المعتزلة مكانتهم التى فقدوها بعد «محنة خلق القرآن» اضطروا أن يتآخوا مع الشيعة والروافض وقد حاول «الصاحب بن عباد»[٥٢] الوزير البويهى أن يبث آراء المعتزلة بشتى الطرق فى كثير من البلاد الإسلامية وأضحى المعتزلة ظلا للشيعة وفقدوا حريتهم، وما إن زالت دولة البويهين وحلت محلها الدولة التركية السنية حتى تلاشت حركة الاعتزال. كما كان لخروج الأشعرى عليهم فى القرن «الرابع الهجرى» واشتباكه فى نضال مع فرق المعتزلة وغيرها، من أثر فى تلاشى حركة الاعتزال على الأقل حتى القرن الخامس الهجرى[٥٣]. وهكذا كان الصراع الفكرى بين الفرق المختلفة.

لكن هذا العصر الذى عاش فيه الفارابى، والذى تميز بالصراع السياسى والفكرى بين الفرق المختلفة، قد تميز بميزة أخرى كان لها أثرها الكبير فى أن يكون الفارابى فيلسوفا «مبدعا». تلك الميزة كانت اتجاه بعض الحكام إلى الاهتمام بترجمة الكتب الفلسفية وخاصة اليونانية فترجمت أكثر كتب المنطق

والطب والفلسفة، والرياضيات. كما ترجم كتاب «المجسطى» وهو الكتاب الذى كان له شأنًا عظيمًا عند فلاسفة الإسلام وخاصة فى دراسة «الفلك» كما ترجمت كتب أفلاطون، وأرسطو، وجالينوس، وإقليدس، ووصلت الترجمة على يد السريان إلى العرب فجاءت ترجمتهم مختلطة بآرائهم الدينية، واهتموا بآراء أفلاطون، وفيثاغورث، والأفلاطونية المحدثة التى تدعو إلى الزهد، والتصوف. فوجدت قبولا لدى مفكرى العرب لتمكن الدين من نفوسهم، وما كان منها يتعارض مع الدين عملوا على تأويله(٥٤).

ولا شك أن هذه التيارات الفكرية المختلفة كان لها أثرها الكبير على فيلسوفنا، خاصة فى بعض النظريات، والمشاكل الفلسفية التى تناولها بالبحث والدراسة سواء كانت مشكلات تتعلق بمسائل الكون والطبيعة أو مسائل إلهية تتعلق بالكون وخالقه وكيفية خلقه.

رابعًا: مؤلفات الفارابى وأثرها فى تاريخ الحضارة:

يعد الفارابى من الفلاسفة الذين يتميزون بغزارة الإنتاج، فقد كانت حياته الفكرية حياة خصبة وقف فيها على جميع العلوم التى كانت معروفة فى عصره. خاصة إذا عرفنا أن الفلسفة بمعناها الواسع الذى كان مستخدما فى ذلك العصر أى «العلم الجامع الذى يضع أمامنا صورة شاملة للكون» كانت أوضح ناحية من نواحى نبوغ الفارابى، وأبرز مظهر من مظاهر المعيته وتخصصه. فمعظم جهوده كانت متجهة إلى تجديد بحوثها، وخاصة ما تعلق منها بالفلسفة اليونانية، وقد استأثرت فلسفة أرسطو ومؤلفاته بقسط كبير من نشاطه العقلى، فشرح الكثير منها، وعلق على بعضها، وتناول بالشرح والتفسير والتلخيص والنقد البعض الآخر. مما كان له أثره فى إثراء الدراسات الفلسفية. ليس أدل على ذلك من أننا إذا رجعنا إلى قوائم المراجع التى ذكرت أسماء مؤلفاته - سواء كانت هذه المراجع قديمة أو حديثة - لوجدناها تتفق

على أن الفارابى قد تميز بهذا الجانب الخصب من كثرة التأليف. ولم يكن ذلك كما عرضنا إلا لأن الفارابى قد طرق فى مؤلفاته جوانب متعددة من الفلسفة والعلم، وأثار كثيراً من المشكلات المعقدة خلال دراسته لقضايا الفكر الفلسفى. فألف فى المنطق، وعلم الطبيعة، والإلهيات، والرياضيات، والأخلاق والسياسة والاجتماع. والموسيقى والشعر. . . إلخ.

أما بالنسبة لثبوت مؤلفاته فى كتب الأصول. فقد وقفنا حائرين أمام مسألة غامضة إلى حد ما، وهى خاصة بما وجدناه فى بعض هذه الكتب من قلة عددها، خاصة عند بعض المؤرخين الذين عاصروا الفارابى «كابن النديم ت٣٨٥هـ» الذى أورد فى كتابه «الفهرست» سبع مؤلفات فقط للفارابى. أما «صاعد الأندلسى ت٤٦٢هـ» فقد أورد فى كتابه «طبقات الأمم» أربعة منها فقط. بينما نجد إسهاباً في ذكر عدد هذه المؤلفات عند أصحاب كتب الأصول المتأخرين «كالقفطى» مثلا الذى أورد ما يبلغ الأربعة والسبعون كتابا فى مؤلفه «تاريخ الحكماء»، و«ابن أبى أصيبعة» الذى أورد مائة وثلاثة عشر كتابا فى مؤلفه «عيون الأنباء فى طبقات الأطباء».

وهنا وجدنا أنفسنا نتساءل ما سبب أحجام الأولين عن ذكر مصنفاته؟ ربما يكون لهذا الموقف تبريره إذا ما وثقنا فى إشارة عابرة وردت عند "البيهقى" فى مصنفه "تاريخ حكماء الإسلام" يذكر فيها أن مؤلفات الفارابى تكثر فى فارس دون العراق، وأنه رأى فى خزانة نقيب النقباء فى "الرى" من تصانيفه مالم يقرع سمعه من قبل وأكثرها كانت بخطه وخط تلميذه يحيى بن عدى(٥٥).

ولكن هذا لا يعد مبرراً لعدم ثبوت مؤلفاته عند معاصريه من المؤرخين. هذا مع العلم بأن الفارابى قد اكتملت نشأته العلمية فى بغداد ودون فيها الكثير من كتبه.

ورغم قيام الأستاذان: "الدكتور حسين على محفوظ"، "والدكتور جعفر آل ياسين" بتأليف كتاب يشمل مؤلفات الفارابى المخطوطة منها والمطبوعة. إلا أنهما لم يحاولا تبرير هذه المسألة(٥٦).

وربما تعزو هذه المسألة إلى ظروف العصر الذى عايشه الفارابى. فقد نشأت المدرسة الفلسفية الإسلامية فى جو يتصارع فيه الفقهاء مع المحدثين، وأهل السنة مع المعتزلة حتى انتهى الأمر بالقضاء على المعتزلة، وظلوا نحو قرن من الزمان من ٢٣٧هـ: ٣٣٤هـ" فى تراجع وتدهور(٥٧). وكان الفارابى هو أول فيلسوف يتناول البحث فى المسائل العقائدية بالعقل. وخوفًا من بطشهم وظلمهم آثر العزلة والابتعاد عن هذا الصراع فلم يظهر من كتبه إلا ما يتوافق مع العقيدة والشريعة، وأخفى ما كان يتعارض معها. ولذلك لم يظهر فى عصره من كتبه إلا الشروح والتعليقات الخاصة بفلاسفة اليونان كأرسطو وأفلاطون. وقد كان هذا مسموحا به فى ذلك العصر حيث انتشرت الترجمات المختلفة للتراث اليونانى وغيره. أما ما يعبر عن رأيه الخاص فلم يظهر إلا متأخرًا وبعد وفاته بحقبة من الزمان. ولذلك فمن عاصره من المؤرخين أو من قارب عصره لم يثبت له من المؤلفات سوى الشروح فقط والكتب المنطقية وعلى سبيل المثال "فابن النديم المتوفى ٣٨٥هـ" يقول "إنه من المتقدمين فى صناعة المنطق والعلوم القديمة وله من الكتب":

كتاب مراتب العلوم "والأرجح أنه تصنيف العلوم".

كتاب تفسير قطعه من كتاب الأخلاق لأرسطو طاليس.

ويستطرد قائلاً: وفسر الفارابى من كتب أرسطو طاليس - مما يوجد ويتداوله الناس:

كتاب القياس قاطيغورياس.

كتاب البرهان انالوطيقا الثانى.

كتاب الخطابة اروطوريقا.

كتاب المغالطين سوفسطيقا على جهة الجوامع.

وله جوامع لكتب المنطق لطاف(٥٨).

والدليل على ذلك أن الفارابى إيمانًا منه بوحدة الفلسفة ووحدة الحقيقة التى تتوفر عليها، ورغبة فى مواجهة أعداء الفلسفة بجبهة موحدة، إذ طالما استثمر الخلاف بين أرسطو وأفلاطون للطعن فى الفلسفة والتشهير بأربابها. لجأ الفارابى إلى محاولة الجمع بين رأيى الفيلسوفين الكبيرين: "أفلاطون" و"أرسطو"، وعمد إلى تأويل آرائهما حتى يظهرهما بمظهر الوحدة وأنه لا تعارض بينهما فى الآراء، خاصة فى تلك المسائل المتصلة بالعقيدة الإسلامية، كالقول بحدوث العالم، والعناية الإلهية، والثواب والعقاب واستحالة الفناء على النفوس البشرية وفى ذلك يقول الفارابى "رأيت أكثر أهل زماننا قد تخاصموا، وتنازعوا فى حدوث العالم وقدمه، وادعوا أن بين الحكيمين المقربين المبرزين اختلافًا فى إثبات المبدع الأول، وفى المجازاة على الأفعال خيرها وشرها، وفى كثير من الأمور المدنية والخلقية والمنطقية وأردت فى مقالتى هذه أن أشرع فى الجمع بين رأييهما والإنابة عما يدل عليه فحوى قوليهما، فيظهر الاتفاق بين ما كانا يعتقدانه، ويزول الشك والارتياب عن قلوب الناظرين فى كليهما"(٥٩).

ومما يؤيد وجهة نظرنا هذه: أننا وجدنا للفارابى فى بعض مؤلفاته الأخرى آراء خاصة له تتعارض مع ما ذهب إليه من محاولة التوفيق. وهى بلا شك تعبر عن وجهة نظره الخاصة واعتقاده فى تلك الأمور. مما يسمح لنا بالقول بأن الفارابى قد قصر بعض مؤلفاته على الخاصة من الناس وهم أهل

البرهان الـذين يؤمنون بالتأويل وأنه كـفيل بحل الخـلافات التى قد تـبدو بين الفلسفة والشرع(٦٠).

وقد يكون فى تبريرنا هذا ما ينفى عن الفـارابى وهو "فيلسوف الإسلام بلا منازع" اتهـام بعض الفـلاسفـة (ومن تابعـهم من البـاحثـين) للفـارابى بالاضطراب والتردد فى الآراء "فابن طفيل" على سبـيل المثال يقول: "أما ما ورد منها (يقصد كتـبه) فى الفلسفة فهى كثيرة الشكـوك. فقد أثبت فى كتاب "الملة الفاضلة" بقاء النفوس الشـريرة بعد الموت فى آلام لا نهاية لها، بقاء لا نهاية له، ثم صرح فى "السياسة المدنية" بأنها منحلة وصائرة إلى العدم، وأنه لا بقاء للنفوس الكاملة(٦١).

وللرد على تلك الدعاوى الباطلة نذهب إلى مـا ذهب إليه "د. محمد البهى" حـيث يقول "وما يبـدو من غموض فى فلسفـته أحيـانًا، ليس منشأة أسلوب العرض، بل طبـيعة التـفلسف نفسهـا التى لازمت التفكيـر الإنسانى طوال القرون الوسطى بل وجدت منذ العصـر الهلينى والرومانى وأن عدم دقة بعض المؤرخـين للفـارابى فى وصف فلسـفتـه وفى الحكم عليـهـا لا يرجع لغموض من الفـارابى فيها نتيـجة إيجاز مخل منه فى عـرضها، أو خلط منه أيضًا فى فهمها بل لأن هذا البعض من المؤرخين لم يضع أمامه الطبيعة العامة للتفلسف أيام الفارابى(٦٢).

ولما كان من الصـعوبة بمكان أن نذكـر مؤلفات الفـارابى وفقـًا للترتيب الزمنى لها. وذلك لأن الفارابى لم يدون تاريخـًا لأى من تصانيفه، ولم تمدنا كتب التراجم بشىء يسـاعدنا على تحديد زمن تأليفها، أو الانتـهاء منها، ولا أيضًا مكان تأليفها، وإن كان أكثرها على الأرجح قد تم فى بغداد(٦٣).

لذا فإننا سـنعتمـد فى ثبت مؤلفـات الفارابى على مـا ورد فى القوائم الحديثة التى ذكـرت مؤلفاته بوجه عـام. وقد ظهرت عدة محـاولات قام بها المستشرقون وتميزت بالدقة والإتقان نذكر منها:

١ - قائمة شتا ينشنايدر، فى كتابه (الفارابى) فقد قام بتحقيق عدد كبير من رسائل الفارابى وبلغ من كثرتها أن خصص لها مجلداً ضخماً.

Steinschneider, Al Farabi, Des Arabisher Philosophen, 1869.

٢ - قائمة بروكلمان فى مؤلفة:

Geschine der Arabisher Litterature (1937).

٣ - قائمة ريشر:

N. Reseher, Al Farabi An Annatated Bibiography, University of Pittrsurgh press (1962).

٤ - قائمة محمد تقى دانش يزده فى فهارسه.

٥ - أحمد آتش فى كتابه بالتركية (مؤلفات الفارابى).

أما أحدث قائمة فهى قائمة الأستاذان: د. حسين على محفوظ، د. جعفر آل ياسين حيث جابا أقطار العالم لإحصاء مخطوطات الفارابى ووضعا قائمة تضمنت (١١٥) مؤلفا ورسالة، باستثناء المشكوك منها والذى بلغ (٦) كتب[٦٤].

كما قام د. محسن مهدى بتحقيق بعض كتب الفارابى وهى محاولة قيمة ناجحة فى تنظيم مؤلفاته خاصة ما يتعلق منها بالترتيب الزمنى لتلك المصنفات. ولما كان جهده لا يتعدى بعض المؤلفات فإننا سنورد قائمة "Res-cher" وهى التى اعتمد فيها على تصنيف آثار الفارابى وفقًا لموضوعها[٦٥] وهى:

أولاً: المنطق:

١ - كتاب التوطئة فى المنطق.

٢ - رسالة صدر بها الكتاب.

٣ - شرح كتاب المقولات لأرسطوطاليس.

٤ - شرح كتاب العبارة لأرسطو طاليس.

٥ - كتاب القياس الصغير.

٦ - كتاب شرائط البرهان/ فصول يحتاج إليها فى صناعة المنطق.

٧ - رسالة فى جواب مسائل سئل عنها.

ثانيًا: الخطابة والشعر:

١ - شرح كتاب الخطابة لأرسطو.

٢ - صدر كتاب الخطابة.

٣ - رسالة فى قوانين صناعة الشعر.

ثالثًا: نظرية المعرفة:

١ - رسالة فى العقل والمعقول.

٢ - كتاب إحصاء العلوم.

٣ - كتاب الألفاظ والحروف.

٤ - كتاب مراتب العلوم.

رابعًا: ما بعد الطبيعة والفلسفة العامة:

١ - مقالة فى أغراض ما بعد الطبيعة، أو مقالة فى الأغراض من الكتاب المرسوم بالحروف.

٢ - رسالة فى إثبات المفارقات.

٣ - تعليقات فى الحكمة.

٤ - عيون المسائل.

٥ - رسالة فيما ينبغى أن يقدم قبل تعليم الفلسفة.

٦ - تجريد رسالة الدعاوى القلبية.

٧ - فلسفة أرسطو طاليس.

٨ - كتاب فلسفة أفلاطون وأجزائها.

٩ - كتاب الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون الإلهى وأرسطوطاليس.

١٠ - شرح رسالة زينون الكبير اليونانى.

١١ - كتاب فى اسم الفلسفة وأسباب ظهورها.

١٢ - رسالة فصوص الحكم.

خامساً: الفيزياء وعلم الطبيعة:

١ - رسالة فى فضيلة العلوم والصناعات أو "فيما يصح ومالا يصح من أحكام النجوم".

٢ - شرح كتاب الطبيعة لأرسطو طاليس على جهة التعليق.

٣ - رسالة فى الخلاء.

٤ - مقالة فى وجوب صناعة الكيمياء.

٥ - كتاب فى أصول علم الطبيعة.

سادساً: الموسيقى:

١ - كتاب الموسيقى الكبير.

سابعًا: الأخلاق والفلسفة السياسية:

١ - كتاب تحصيل السعادة.

٢ - كتاب التنبيه على سبيل السعادة.

٣ - كتاب السياسة المدنية.

وقبل أن أذكر مؤلفاته التى اعتمدت عليها بالفعل فى بحثى. أود القول بأنه من الصعوبة أن أذكر مؤلفاته فى الفلسفة الطبيعية، والفلسفة الإلهية، أو أقوم بتحديد المصنفات التى بحث فيها هذين الجانبين من الفلسفة. وما ذلك إلا لأن الفارابى فى مصنفاته لم يراع موضوع البحث ولم يلتزم بالموضوع الأساسى الذى نبحث فيه، بل يتفرع عن هذه الموضوعات موضوعات أخرى قد تدخل فى مجال آخر من مجالات الفلسفة.

وعلى سبيل المثال فكتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة" رغم ما يبدو من ظاهره أنه تناول البحث فى أمور السياسة، والاجتماع والمدن الفاضلة. إلا أنه يشتمل على أمور طبيعية وإلاهية، وكذلك الحال فى كتابه "مبادىء الموجودات" و"عيون المسائل"... إلخ وهكذا يتبين لنا أن الموضوعات قد يتنافر بعضها مع البعض الآخر، ومع ذلك نجدها بين ثنايا مؤلف واحد أو رسالة واحدة من رسائله.

١ - آراء أهل المدينة الفاضلة:

يعد هذا الكتاب من أعظم مؤلفات الفارابى فى الفلسفة على الإطلاق، وهو من الكتب الخالدة فى تاريخ الفكر الفلسفى. وفيه يقول ابن أبى أصيبعة "وله كتاب المدينة الفاضلة، والمدينة الجاهلة، والمدينة الفاسقة، والمدينة المبدلة، والمدينة الضالة. ابتدأ بتأليفه ببغداد، وحمله إلى الشام فى آخر ثلاثين وثلثمائة وتممه بدمشق فى سنة إحدى وثلاثين وثلثمائة، وحرره ثم نظر فى

النسخة بعد التحرير فأثبت فيها الأبواب ثم سأله بعض الناس أن يجعل له فصولاً تدل على قسمة معانيه فعمل الفصول بمصر فى ستة وسبع وثلاثين. وهى ستة فصول»[٦٦] وهو آراء أهل المدينة الفاضلة.

ورغم أن شهرة هذا الكتاب تعود إلى أنه يبحث فى المجال السياسى والاجتماعى، إلا أنه يتضمن البحث فى المجالات المتعلقة بالفلسفة الإلهية، والطبيعية، والذى خصص له الفارابى ما يقرب من نصف الكتاب.

وهكذا فلا يكاد يذكر اسم الفارابى إلا ويذكر معه هذا الكتاب. وهو يعد من أهم كتبه وأعمقها خاصة إذا وضعنا فى الاعتبار تأثر الكثير من المفكرين والفلاسفة بمعظم ما ورد فى ثناياه من آراء وأفكار كابن سينا، وإخوان الصفا، والغزالى (رغم نقده للفارابى) وابن باجة، وابن طفيل، وابن رشد.

ومن الفلاسفة المدرسين: موسى بن ميمون، وألبرت الكبير، وتوما الأكوينى[٦٧]. هذا وسنقوم بتوضيح أثر الفارابى على هؤلاء الفلاسفة فى جوانب الفلسفة الطبيعية والإلهية للفارابى موضحين أوجه الاتفاق والاختلاف.

ومن هنا يتضح لنا. لماذا يعد هذا الكتاب من الكتب الخالدة.

وقد طبع هذا الكتاب لأول مرة فى مدينة "ليدن" عام ١٨٩٥م. وقد أخرج هذه الطبعة المستشرق (ديتريصى)، ثم ظهرت طبعة أخرى لهذا الكتاب بمصر عام ١٩٠٦م. ثم تلتها طبعات أخرى فى مصر وبيروت وقد اعتمدنا فى بحثنا على طبعة القاهرة سنة ١٩٤٨م.

كما ترجم هذا الكتاب إلى أكثر من لغة. فترجم إلى الألمانية، والفرنسية، والروسية والتركية[٦٨].

٢ - كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادىء الموجودات:

يقول صاعد الأندلسى "ثم له بعد هذا (أى بعد صناعة المنطق) وشرح فلسفة أفلاطون وأرسطوطاليس) فى العلم الإلهى؛ وفى العلم المدنى كتابان لا نظير لهما، أحدهما المعروفة بالسياسة المدنية، والآخر المعروف بالسيرة الفاضلة، عرف فيهما بجمل عظيمة من العلم الإلهى على مذهب أرسطوطاليس فى مبادىء الستة الروحانية وكيف تؤخذ عنها الجواهر الجسمانية، على ما هى عليه من النظام واتصال الحكمة"(٦٩).

وواضح من تعليق "ابن ساعد" أنه يقصد كتاب "مبادىء الموجودات" حيث عالج الفارابى فيه مسائل العلم الإلهى والفلسفة الطبيعية ومبادىء السياسة والاجتماع بدقة وعمق.

ويؤكد ذلك "مونك" معتمداً على كلام "موسى بن ميمون" حيث يقول "نحن نعرف من ابن أبى اصبيعة أن الكتاب الموسوم "بالسياسة المدنية" يحمل أيضًا عنوان "مبادىء الموجودات"، ولذلك فهذا نفس الكتاب الذى نصح "ابن ميمون" الحاخام صوئيل ابن طبون بأن يقرأه"(٧٠). وقد طبع هذا الكتاب عدة طبعات منها طبعة حيدر آباد، كما طبع فى بيروت كذلك ترجم إلى عدة لغات فترجم إلى العبرية، والألمانية، والإنجليزية والروسية(٧١).

وقد اعتمدنا فى بحثنا على النسخة المحققة بواسطة "فوزى مترى النجار" طبعة المطبعة الكاثوليكية.

٣ - كتاب إحصاء العلوم:

من أعظم كتب الفارابى فى تصنيف العلوم، وهو أول من عنى من الفلاسفة بإحصائها، ويرى "مونك" و"فارمر" أن هذا الكتاب يدل على أن الفارابى هو أول من وضع النواة لدوائر المعارف فى العالم. وقد أيد هذا

القول "الشيخ مصطفى عبد الرازق" وكان هذا الكتاب محل عناية فلاسفة المشرق والمغرب، وكان له أثره فى تصنيفهم للعلوم. كما عنى به فلاسفة الغرب بحيث ترك أبلغ الأثر فى نظرياتهم فى تصنيف العلوم فى القرون الوسطى[٧٢].

ويشير "د. باور" إلى أثر كتاب الإحصاء "يقول "إن الفارابى هو الذى أدخل فى المذاهب الفلسفية فى القرون الوسطى فكرة تقسيم الفلسفة وقد استفاد الباحث اللاتينى" جند يالينوس "فى طريقه تقسيم العلوم حقا من كتاب الفارابى" حيث قام بترجمته إلى اللاتينية بمساعدة "جيرار الكريمونى" كما أنه كان معروفًا فى المدارس اليهودية ووجدت للكتاب ترجمة عبرية بقلم "كالينيوس بن كالونيوس" ت١٣٢٨هـ[٧٣].

وقد قسم الفارابى العلوم فى هذا الكتاب ثمان مجموعات درسها فى خمسة فصول، وعرض لكل مجموعة منها فذكر فروعها وموضوع كل فرع منها، وأغراضه ووجوه الانتفاع به وهى:

١ - مجموعة علوم اللسان وهى سبعة أجزاء عظام.

٢ - علم المنطق بجميع فروعه.

٣ - علم التعاليم وفروعه.

٤ - مجموعة العلوم الطبيعية.

٥ - مجموعة العلوم الإلهية.

٦ - مجموعة العلوم المدنية (الأخلاق والسياسة).

٧ - علوم الفقه.

٨ - علم الكلام وفروعه (علم التوحيد وملحقاته).

ويدل هذا الكتاب كما ذكرنا على مدى تمكنه من مختلف فروع المعرفة السائدة فى عصره، فقد عرض كل فرع من هذه الفروع عرض الخبير بحقائقه، والملم بما وصل إليه الباحثون فى مختلف مسائله. مما دعا ابن صاعد إلى القول "بأن هذا الكتاب لا يستغنى طلاب العلوم كله عن الاهتداء به، وتقويم النظر فيه[٧٤].

وقد قام د. عثمان أمين بتحقيقه وعرضه عرضا ممتازًا وذلك عام ١٩٤٩ (وهى النسخة التى اعتمدنا عليها)، كما ترجم إلى اللغات التركية، والفارسية، والألمانية، والإنجليزية، والروسية، والفرنسية، بالإضافة إلى اللاتينية والعبرية[٧٥].

٤ - كتاب الحروف:

هذا الكتاب من الكتب البالغة الأهمية والتى تدل على عمق تفكير الفارابى ودقته. ولقد قرر أهل الاختصاص من الدارسين فى الفلسفة والمنطق أن كتاب "الحروف" تفسير لكتاب أرسطوطاليس فى "ما بعد الطبيعة" بل اعتمد على الشواهد العربية وأهمل أبوابًا من كتاب أرسطوطاليس لم يتناولها بالشرح.

إن أهم ما فى هذا الكتاب هو شرحه لمعانى المصطلح العلمى الفلسفى فى العربية، وما خلا العربية من لغات. كما أنه يبين الطرائق التى اهتدى إليها نقله العلم والتراجم للمصطلح من اليونانية، والسريانية، وكيف يتسرب المصطلح من أصله وهو معنى عام إلى آخر اصطلاحى خاص.

كما يبحث هذا الكتاب فى أصل اللغة، واكتمالها، وعلاقتها بالفلسفة والملة، وهذه أمور لم نكن نعرف قبل العثور على أصل الكتاب أن الفلاسفة الذين كتبوا بالعربية قد استقصوا البحث فيها. كما أن الكتاب يعد تفسيرًا

كامـلاً لكتاب "مـا بعد الطـبيعـة" لأرسطو وهو أقدم شـرح واف بالعربـية لأغراض كتـاب ما بعد الطبيعـة. ولا شك أنه كان مصدراً اسـتقى منه شراح كتـاب "ما بعـد لطبيـعة" الذين أتو بعـد الفارابى مثل "ابن سـينا"، "وابن رشد" الكثير من آرائهم فى العلم الإلهى(٧٦).

وقد قام الدكتور محسن مهـدى بتحقيق هذا الكتاب وطبعه عام ١٩٧٠ ببيروت. وهى النسخة التى اعتمدت عليها فى بحثى وكم أفادتنى إفادة عظيمة خاصة فى المسائل الإلهية وتداخل الجانب الفيزيقى مع الميتافيزيقى.

٥ - مقالة فى معانى العقل:

هذه الرسالة رغم إيجـازها إلا أنها تحـتوى على آراء ذات فائدة عظيـمة فهى عميقة المعنى واضحة الألفـاظ، والعبارات تناولت موضوعات، ووسائل المعرفـة والإدراك العقلى، ومراتب الـعقول، ودور العـقل الفعال فى عـملية المعرفة وكيفية الوصول إلى الحقيقة الكاملة بالتفصيل فجاءت كافية جامعة فيما وضعت من أجله.

وقد عرف الغرب قيمة هذه الرسالة فترجمت إلى اللاتينية لأول مرة فى القـرن السـادس عشـر ١٥٠٨م وقـام بتـرجمـتـهـا "جند سـالفى أو يوحنا الأسبانى"، ولكن هذه الترجمـة اتسمت بالاضطراب نظرًا لصعوبة فهم بعض نصوصها عليه فجـاءت الترجمة إجمالية. ثم قام جيرار الكريمـونى بترجمتها ترجمـة تطابق النص العربى مما كان لـها أكبر الأثر فـى فكر القرون الوسطى المسيحية(٧٧).

وقد قام "ديتريصى" بنشر هذه الرسالة "بليدن عام ١٨٩٠م"، كما قام الأب "بويج" عام ١٩٣٨م بنشرها ببيروت. كـما طبعت عام ١٩٠٧م بمطبعة السعادة بالقاهرة.

ولعل هذا الكتـاب هو نفس الكتاب الذى يسـميه المتـرجمون للفارابى كتاب "العقل والمعـقول"، ونظرًا لأهمية هذه الرسالة فقد ترجـمت إلى كثير من اللغات الأجنبيـة، فإلى جانب اللاتينية، ترجمت إلى العبـرية، والتركية، والألمانية، والروسية، والفرنسية(٧٨).

٦ - رسالة فصوص الحكم:

تشتمل هذه الرسالة على أفكار كثيـرة فى المسائل الإلهية تضمنت إثبات وجود الله، وصـفاته وعلم الكونيات، وعـلاقة الله بالعالم، والخيـر والشر، وتميز الروح عن البدن... إلخ.

وقد كتبت بلغة واضحة لكنها موجزة وعميقة المعنى.

وقد انتشرت انتشارًا كبيرًا عند فلاسفة المشرق، وكان لها أثرًا عظيمًا فى أكثـرهم. إلا أنه قد أثيرت حـولها بعض المناقشـات فى مدى صحـة نسبتـها للفارابى. فقـد اتضح أن هناك رسالة تسمى "فى القوى الإنسانيـة وإدراكتها" منسوبة "لابـن سينا"، وهى تطابق "رسـالة فصوص الحكم للفـارابى" لكن هذه المسألة قد حسمت بتقرير "الأب جورج قنوانى" فى فهرسته لقوائم "ابن سينا" بأن هذه الرسالة لـيست لابن سينا بل هى مأخوذة أصـلاً من فصوص الحكم للفارابى، وإلى هذا الرأى ذهب أستاذنا الدكتور عاطف العراقى(٧٩).

وقد نشر ديتريصى هذه الرسالة فى ليـدن عام ١٨٩٠م، كما نشرت فى القاهرة عام ١٩٠٧م، وطبعت أيضًـا فى حيدر آباد عام ١٣٤٤هـ تحت عنوان "كتاب الفصوص" وقد ترجمت إلى التركية والفارسية والألمانية.

٧ - فصول منتزعة:

يقول "ابـن أبى أصيبـعة" عن "صـاعد الأندلسى" أن من "تصـانيف الفارابى فصول فـلسفية منتزعة من كـتب الفلاسفة"(٨٠) ولكن الغالب على

الكتاب أنه فصول منتخبة من علم الأخلاق والمنطق والطبيعيات والإلهيات التى وردت فى مؤلفات الفارابى الأخرى.

وقد قام بتحقيق هذا الكتاب وطبعه د. فوزى مترى النجار عام ١٩٧١م ببيروت وهى النسخة التى اعتمدت عليها فى بحثى.

٨ - عيون المسائل:

وهذا الكتاب رغم ما تميز به من الإيجاز وغموض بعض أفكاره، إلا أنه اشتمل على آراء الفارابى الخاصة بمسائل إلهية وطبيعية ومنطقية... إلخ. ورغم أن أسلوب هذا الكتاب يدل دلالة واضحة على أنه للفارابى إلا أن هناك بعض الباحثين الذين أشاروا إلى أنه ينسب إلى فيلسوف المشرق "ابن سينا"(٨١) ولسنا هنا فى مجال التحقيق من نسبة المؤلفات إلى أصحابها. ولكن أكثر القوائم القديمة والحديثة قد أثبتت أنه من مؤلفات الفارابى. وهذا ما يعنينا(*).

٩ - الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون وأرسطو:

يحاول الفارابى فى هذا الكتاب، كما هو واضح من عنوانه التوفيق بين رأيى الفيلسوفين الكبيرين أفلاطون وأرسطوطاليس. فقد اعتقد أن الفلسفة يجب أن تكون واحدة أو على الأقل ينبغى ألا يكون هناك تناقض بين قطبيها الكبيرين الذين هما منشأ الفلسفة. فمذهبهما يجب أن يعبر عن حقيقة واحدة بأسلوبين مختلفين، ورغم أن هذا الكتاب قام على أساس خاطئ وهو نسبة كتاب "أثولوجيا" إلى "أرسطو" وهو أساسا "لأفلوطين" أقول رغم هذا إلا أن الكتاب يتضمن الكثير من الأفكار العميقة التى استفدت منها كثيراً.

وقد طبع كتاب "الجمع" فى ليدن عام ١٨٩٠م وقام بطبعه ديتريصى كما طبع فى القاهرة عام ١٩٠٧م ونظراً لأهميته فقد ترجم إلى التركية، والفارسية، والألمانية، والروسية(٨٢).

١٠ - "أغـراض الحكيم فى كل مـقـالة من الكتـاب المرسـوم بالحـروف" وهو "تحقيق غرض أرسطوطاليس فى كتاب ما بعد الطبيعة":

يحـــاول الفـارابى فى هذا الـكتـاب الوجـــيـز الكشف عــن غــرض أرسطوطاليس فى كل مقالة بإيجاز وقد اسـتفاد ابن سينا من هذا الكتاب بعد أن استغلق عليه فهم ميتافيزيقا أرسطو.

ويعلق د. عـبـد الرحـمن بدوى عـلى هذا الكتـاب بقـوله أن شـرح ثامسطيـوس لحرف اللام هو نفس الشـرح الذى أشار إليه الفـارابى فى رسالة الإبانة عن غرض أرسطو طاليس فى كتاب ما بعد الطبيعة(٨٣).

وقد طبع فى ليدن عام ١٨٩٠م، وفى القاهرة ١٩٠٧م، كما ترجم إلى اللاتينية، والألمانية.

١١ - جواب مسائل سئل عنها:

يتناول الفارابى فى هـذه الرسالة عدة مسـائل فى الطبيعـيات كالحـركة والمادة والصورة، وعالم الكون والفساد... إلخ. كما يتناول بعض مسائل ما بعد الطبـيعـة والمنطق وهو يورد الإجابات مـشفوعـة بالأسئلة وقـد تضمنت أربعين سؤالاً والإجابة عليها.

وهى رسالة قـيمة رغم إيجازها، وعـمق معانيهـا، وقد استفـدت منها كثيراً.

وقد طبعت هذه الرسالة فى ليدن عام ١٨٩٠م، كما طبعت فى القاهرة عـام ١٩٠٧م، وحيـدر آباد عـام ١٣٤٤هـ تحت عنوان "رسـالة فى مسـائل متفرقة"(٨٤).

١٢ - نكت أبى نصر الفارابى فيما يصح ومالا يصح من أحكام النجوم:

فى هذا الكتاب يخالف الفارابى الكثير من علماء عصره والذين أتوا قبله وبعده، ويبطل صناعة التنجيم مستنداً فى ذلك إلى حجج عقلية مشبعة بروح التهكم. وقد بين فى هذه الرسالة فساد علم أحكام النجوم الذى يعزو كل ممكن، وكل خارق إلى فعل الكواكب "لأن الممكن متغير لا يمكن معرفته معرفة يقينية" كما بين فى رسالة "الجهة التى يصح عليها القول فى أحكام النجوم" أنه من الخطأ الكبير ما يزعمه الزاعمون من أن بعض الكواكب تجلب السعادة، وأن بعضها يجلب النحوسة، وانتهى من ذلك إلى أن هناك معرفة برهانية يقينية إلى أكمل درجات اليقين نجدها فى علم النجوم التعليمى. أما دراسة خصائص الأفلاك وفعلها فى الأرض فلا نظفر منها إلا بمعرفة ظنية.

وقد طبع كتاب "النكت" فى ليدن ١٨٩٠، وفى القاهرة ١٩٠٧م، كما طبع فى حيدر آباد عام ١٣٤٠هـ تحت عنوان "رسالة فى فضيلة العلوم والصناعات[٨٥].

١٣ - التعليقات:

هذه الرسالة عبارة عن سبع وتسعون تعليقة فى الفلسفة بأقسامها النظرية، والعملية من رياضيات، وطبيعيات، وإلاهيات، ومنطق، وأخلاق، وسياسة. وقد لاحظنا مدى التشابه بينها وبين تعليقات ابن سينا. وقد روى "بهمنيار" تلميذ "ابن سينا" تعليقات الشيخين: الفارابى وابن سينا وعمل الشيخ الحكيم "أبو العباس الفضل بن محمد بن اللوكرى" فهرستهما فى سنة ٥٠٣هـ[٨٦]. وقد اعتمدنا فى بحثنا نسخة مجلس دائرة المعارف العثمانية عام ١٣٤٦هـ.

١٤ - رسالة فى إثبات المفارقات:

وهذه الرسالة تبحث فى الأمور المتعلقة بالفلسفة الإلهية فتبحث فى مراتب المفارقات: كالأول، والعقول الفعالة، والقوى السماوية، والنفوس الإنسانية. ثم يبحث فى صفات كل منها ثم يذكر البراهين على إثبات أنها مفارقة.

وقد نسبها "أوركن" و"بروكلمان" خطأ إلى ابن سينا[٨٧] وهذه الرسالة لها ترجمة تركية، وقد طبعت فى حيدر آباد سنة ١٣٤٥هـ، وهى النسخة التى اعتمدنا عليها.

١٥ - تجريد رسالة الدعاوى القلبية:

رسالة هامة تتضمن عبارات موجزة عميقة المعنى، ولكنها تشمل خلاصة الفكر الفارابى فهى تتناول آراءه فى الطبيعيات، والإلهيات، والمواضيع التى يتداخل فيها العلم الطبيعى مع الميتافيزيقى، كما تتضمن آراءه فى المنطق، والسياسة، والأخلاق.

وقد طبعت فى حيدر آباد عام ١٣٤٩هـ، وهى النسخة التى اعتمدنا عليها فى بحثنا.

١٦ - فلسفة أرسطوطاليس:

من أهم الكتب التى تناولها الفارابى بالشرح والتفصيل، وهو خاص بفلسفة أرسطو الطبيعية، وشرح الفارابى له ما يدل على فهمه وهضمه لآراء أرسطو الطبيعية. وقد ساعدتنى هذه الرسالة رغم أنها من الشروح فى الوقوف على مبادىء العلم الطبيعى ولواحقه.

يقول "ابن صاعد" ثم اتبع ذلك (أى بعد شرح فلسفة أفلاطون) فلسفة أرسطوطاليس، فقدم له مقدمة جليلة عرف فيها بتدرجه فى الفلسفة. ثم بدأ

بوصف أغراضه فى تآليفه المنطقية والطبيعية كتابا كتابا حتى انتهى به القول فى النسخة الواصلة إلينا إلى أول العلم الإلهى والاستدلال بالعلم الطبيعى عليه. ولا أعلم كتابا أجدى على طالب الفلسفة منه. فإنه يعرف بالمعانى المشتركة لجميع العلوم، والمعانى المختصة بعلم علم منها"[٨٨] ويبدو أن هذا الكتاب هو الذى أشار إليه ابن أبى أصيبعة بقوله: أن الفارابى شرح كتاب السماع الطبيعى لأرسطوطاليس على جهة التعليق وقد أشار إليه موسى بن ميمون فى كتابه دلالة الحائرين[٨٩]. وقد قام د. محسن مهدى بتحقيقه عام ١٩٦١م كما ترجم إلى الإنجليزية.

١٧ - شرح رسالة زينون:

وهى رسالة صغيرة لكنها تتضمن آراء عميقة فى العلم الإلهى. ورغم عدم معرفتنا "بزينون" هذا إلا أن الفارابى فى شرحه لهذه الرسالة يدل على مدى استيعابه لآرائه ومعرفته له. ويشك أيضًا "يحيى مهدوى" فى نسبتها إلى الفارابى، ويقول أن رسالة "العروس" المنسوبة إلى ابن سينا تشابهه هذا الشرح مشابهة كبيرة. وقد طبعت فى حيدر آباد عام ١٣٤٩هـ[٩٠].

١٨ - رسالة الخلاء:

رسالة صغيرة تدخل فى نطاق العلم الطبيعى وقد تضمنت آراء عميقة للفارابى فى نفى الخلاء مستندًا إلى بعض البراهين، والتجارب العملية. كما نقد من أثبت وجوده بدلائل وبراهين كثيرة. وقد نشرها "نجاتى لوغال"، و"أيدين صبايلى" عام ١٩٥١م بأنقرة، وهى النسخة التى اعتمدنا عليها. كما ترجمت هذه الرسالة إلى الإنجليزية.

١٩ - رسالة فى الرد على يحيى النحوى فى الرد على أرسطوطاليس:

وهى رسالة هامة توضح الاتجاه النقدى عند الفارابى حيث يتولى الدفاع عن أستاذه أرسطو عندما ناهضه يحيى النحوى، واعتقد أنه يناقض نفسه إذ يقول بفساد العالم مرة، ثم يقول بأزليته وقدمه أخرى، كما ينقده فى بعض المسائل الطبيعية الأخرى التى خالف فيها أرسطو.

وقد نشرت هذه الرسالة بتحقيق د. عبد الرحمن بدوى ضمن كتاب رسائل فلسفية عام ١٩٧٣م ببنى غازى.

٢٠ - رسالة للفارابى فى الرد على جالينوس فيما ناقض فيه أرسطوطاليس لأعضاء الإنسان:

وهى رسالة هامة فى العلم الطبيعى اشتملت على أنظار فلسفية طبيعية خاصة فى مبادىء الموجودات والأسطقسات، وخصائص عالم الكون والفساد إلى جانب ما اشتملت عليه من نقد الفارابى لجالينوس الذى خالف أرسطو فى تحديد وظائف أعضاء الإنسان.

وقد نشرت ضمن كتاب د. عبد الرحمن بدوى رسائل فلسفية عام ١٩٧٣م.

٢١ - ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة:

يوضح الفارابى فى هذه الرسالة السبل التي يسلكها من أراد تعلم الفلسفة وبين أن السبيل هى القصد إلى الأعمال وبلوغ الغاية. فالقصد إلى الأعمال يكون بالعلم، وذلك أن تمام العلم بالعمل، وأن بلوغ الغاية فى العمل يكون أولاً بإصلاح الإنسان نفسه ثم إصلاح غيره ممن فى منزله أو فى مدينته.

وقد طبعت هذه الرسالة عام ١٨٩٠م بليدن. ثم طبعت بالقاهرة عام ١٩٠٧م.

وهذه المصنفات التى ذكرتها سابقًا هى المصادر الأساسية التى استعنت بها خلال بحثى بصفة خاصة. إلا أننى قد اسعنت بمؤلفت أخرى للفارابى بوجه عام وهى:

٢٢ - تحصيل السعادة. تحقيق د. جعفر آل ياسين، دار الأندلس، ١٩٨١م.

٢٣ - التنبيه على سبيل السعادة، القاهرة ١٩٤٨م.

٢٤ - رسالة فى الملة الفاضلة. تحقيق د. عبد الرحمن بدوى، ضمن رسائل فلسفية بنى غازى عام ١٩٧٣م.

٢٥ - فلسفة أفلاطون (أجزاؤها، ومراتب أجزاؤها) ضمن كتاب أفلاطون فى الإسلام. تحقيق د. عبد الرحمن بدوى. دار الأندلس، بيروت، ١٩٨٢م.

٢٦ - تلخيص نواميس أفلاطون تحقيق د. عبد الرحمن بدوى "كتاب افلاطون فى الإسلام" دار الأندلس، بيروت، سنة ١٩٨٢م.

٢٧ - كتاب الملة. تحقيق د. محسن مهدى. دار المشرق، بيروت، سنة ١٩٦٨م.

٢٨ - شرح صدر المقالة الأولى من كتاب أوقليدس لأبى نصر الفارابى. ضمن مجلة الفكر السنة ٢١ العدد ٥، ١٩٧٦م. (ملف خاص بالفارابى بمناسبة مرور أحد عشر قرنًا على ميلاده).

٢٩ - مقتطفات من كتاب إحصاء الإيقاع للفارابي. ضمن كتاب نصوص فلسفية تحقيق د. محسن مهدى. الهيئة المصرية العامة للكتاب عام ١٩٧٦م.

وفى نهاية هذا الفصل يتضح لنا إلى أى مدى كان الفارابى منتجًا إلى أبعد حدود الإنتاج فقد اقترتب مؤلفاته للمائة، أتى فيها على الفلسفة بشتى فروعها، سار فى أكثرها على أسلوب يمتاز بالقصد فى اللفظ، والعمق فى المعنى مع دقة التعبير وقوة التماسك وحسن الانسجام.

ومن المؤسف حقًا أن معظم مؤلفاته قد فقد وضاع أثناء الانقلابات والفتن التى منى بها عصره وقد سلم منها القليل. وحتى هذا القليل قد شك بعض الباحثين والمستشرقين فى نسبته إليه.

وعمومًا فقد قام المستشرقون بجهود عظيمة فى ترجمة تراثه، ونقله إلى دول أوروبا مما كان له أكبر الأثر على الفكر الأوروبى. كما كان لتراثه نفس الأثر على فلاسفة المشرق والمغرب.

* * *

المصادر والمراجع

(١) سنذكر هذه المصادر وفق الترتيب الزمنى لها وأكثرها قربًا من عصر الفارابى (ت٣٣٩هـ) وهى: الفهرست لابن النديم (ت٣٨٥هـ) ص٣٦٨، طبقات الأمم لابن صاعد الأندلسى (ت٤٦٢هـ) ص٥٣ - ٥٤، تتمة صوان الحكمة لظهير الدين البيهقى (ت٥٦٥هـ) ص١٦: ٢٠، ص٤٢، ٤٣، أخبار العلماء بأخبار الحكماء - للقفطى (ت٦٤٦هـ) ص١٨٢ - ١٨٤، ص٢٧ - ٢٨، ص٣٩ - ٤٠، عيون الأنباء فى طبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة (ت٦٦٨هـ) جـ٣ ص٢٢٣، ٣٣٣ ثم وفيات الأعيان لابن خلكان جـ٤ ص٢٣٩: ص٢٤٣. وتعد هذه الكتب الخمس هى المصادر الأساسية لترجمة الفارابى وكل ما ظهر بعدها فهو مقتبس منها.

وقد قام د. حسين محفوظ بجمع كل ما كتب عن الفارابى سواء فى المصادر الأولى أو المراجع العربية أو الموسوعات حتى عام ١٩٧٥م وفى كتاب له بعنوان "الفارابى فى المراجع العربية" وقد استفدت منه كثيراً.

(٢) يقول "القاضى الأكوع" أن اسمه محمد ويكنى "بأبى نصر" وأن هناك من يرى أنه تزوج وأنجب ولداً أسماه نصراً، ولكنه يرى أنه لقب بأبى نصر لأنه انتصر على فهم الفلسفة الذى توجها بالتحليل وأخرجها عن التعقيد. (الفارابى ص٤٥١ ضمن الفارابى والحضارة الإنسانية).

وحقيقة الأمر إننا لم "نجد فى كتب الأوائل ما يؤكد هذا القول، وإن كان عبد الله بن كنون فى كتابه: "منجد الآداب

والعلوم" يؤكد ما ذهب إليه القاضى الأكوع من أنه يكنى بأبى نصر (ص١١٨ ضمن الفارابى فى المراجع العربية)، إلا أن د. على عبد الواحد وافى له رأى آخر ورغم أنه يكنى بأبى نصر إلا أنه يتساءل كيف كنى بأبى نصر؟ مع أنه جرت العادة فى الغالب أن يكنى الشخص باسم ابنه الأكبر، والمشهور عن الفارابى أنه لم يتزوج ولم ينجب (تراث الإنسانية مجلد٢ ص٥٦٩ فصل الفارابى).

أما كلمة "أوزلغ" فإنها ظهرت مضافة إليه ولأول مرة عند صاحب كتاب "عيون الأنباء فى طبقات الأطباء" أى بعد وفاة الفارابى بنحو ثلاثمائة عام. وهى إضافة غريبة ومستغربة وهى كلمة تركية معناها الحرفى هو "الدسم" ودلالتها المجازية الشىء الغنى بمادته وصورته. د. جعفر آل ياسين. فيلسوفان رائدان ص٦٠، ويذكر الصفدى مخارج ألفاظها فيقول أنها: بالألف، والواو الساكنة، والزاى المفتوحة، واللام المفتوحة، والعين المعجمة (الوافى بالوفيات جـ١ ص١٠٦).

أما كلمة "طرخان" فقد ظهرت لأول مرة عند ابن النديم فى "الفهرست ص٣٦٨ أى بعد وفاة الفارابى بنحو ٤٦عامًا، ثم لم يذكرها أحد من المترجمين، ولم يضفها إلى اسمه حتى ذكرها "الشهرستانى" فى كتابه "الملل والنحل" جـ٣ ص٩٣ فى القرن السادس. ويميل د. جعفر آل ياسين إلى الاعتقاد بأن الفارابى "لقب بطرخان" أو "بترخان" تحسبًا لما هو فى وظيفته تارة، واحترامًا لمركزه الاجتماعى تارة أخرى. حيث تدل هذه الكلمة فى معناها التركى على معنى السيد السامى إذا كتبت بالطاء

"طرخـان" ، وعلى مـعنى رئيس فـرقـة الرماه إذا كـتـبت بالتـاء "تيرخان" .

ومما يؤكد ذلك أن والد الفـارابى كان قائدًا بالجيش، كـما أن اللغة العربية تجيز النسبـة للبلد تارة، وللمهنة تارة أخرى "فيلسوفان رائدان ص٥٨ - ٥٩ .

وأما كلمة "الفارابى" فهى نسبة إلى مكان مولده "فاراب من أرض خراسان" "الفهرست. ابن النديم ص٣٦٨" .

(٣) يذهب "حاجى خليفة" : فى كتابه "كشف الظنون" إلى أن تلقيب الفارابى بالمعلم الثـانى يرجع إلى ترجمته كتـابًا لأرسطو أطلق عليه اسم "التعليم الثـانى" ، وهذا الرأى كما يقول "الدكتـور على عبد الواحد وافى" بالغ الضعف، لأن ترجمـة كتاب لا تعطى للمترجم لقبًـا مشـتقًـا من اسم الكتاب خـاصة وأن الكتاب علـى فرض أنه موجود لم يكن مشهورًا. تراث الإنسانية مجلد٢ ص٥٦٩ .

أما "دى بور" و"كارادى فو" و"د. عثمـان أمين" فيذهبون إلى أن الفـــارابى هو "المعلم الثـــانى" بعـد أرسطو وهـو "المعلم الأول" لأنه اشتهـر بإحصاء العلوم كما اشتـهر أرسطو بالكتابة فى تصنيف علوم زمانه (دى بور) تاريخ الفلسـفة فى الإسلام ص١٣١ - ١٣٢ ، كارادى فو. دائرة المعارف الإسلامية مادة الفارابى مجلد١ ص٤٠٧ ، د. عثمان أمين. إحصاء العلوم. المقدمة ص٣٦" .

وهذا الرأى يتوافق مع رأى بعض الكتاب فى اعـتبار الفارابى هو المعلم الثانى بعد أرسطو نظرًا للدور الكبير الذى قام به من نقل الفلسفـة اليونانيـة إلى العربية، سـواء بالشرح والتحـليل، أو النقد

والتلخيص أو التعليق والتفسير. هذه الشروح التى تدل على عقلية فلسفية دقيقة، ونظراً لذلك كله فقد أطلق عليه لقب المعلم الثانى. وهو ما ذهب إليه "د. عبد الرحمن بدوى". التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ص٧٩.

(٤) ابن خلكان: وفيات الأعيان جـ٤ ص٢٣٩، الصفدى الوافى بالوفيات جـ١ ص١٠٦، ص١١٢، وأيضاً وول ديورانت. قصة الحضارة (عصر الإيمان) جـ٢ ص٢٠٣.

(٥) ابن أبى أصيبعة: عيون الأنباء جـ٣ ص٢٢٣، حنا الفاخورى، خليل الجر. تاريخ الفلسفة العربية جـ٢ ص٩٠.

(٦) د. ناجى معروف: الفارابى عربى الموطن والمربى (ضمن الفارابى والحضارة) ص٤٥٦: ٤٦٥.

(٧) يذكر ذلك القفطى فى تاريخ الحكماء ص١٨٢، وأيضاً "ابن أبى أصيبعة فى عيون الأنباء جـ٣ ص٢٢٣، أما ابن النديم فى الفهرست ص٣٦٨، والبيهقى فى تتمة صوان الحكمة ص١٦ فيذهبان إلى أنه ولد فى مدينة "فاراياب" ويعلق على ذلك "صبيح صادق" ويقول إذا كان من "فاراياب" لكان اسمه "الفارايبى" لا "الفارابى" صبيح صادق" الفارابى وأثره فى الفكر الأوروبى" مجلة المورد ص١٩٠. يذهب ابن حوقل فى كتابه "صورة الأرض" ص٤١٨ أنه من "وسيج" وتابعه بعض المستشرقين فى ذلك مثل كرادى فو دائرة المعارف الإسلامية جـ١ ص٤٠٧، هنرى كوربان فى تاريخ الفلسفة الإسلامية ص٢٤٢، دى بور فى تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص١٣٦. والأرجح أنه من مدينة "وسيج" ونسب إلى مدينة "فاراب" لكونهما من منطقة واحدة.

انظر أيضًا:

حول المعانى المختلفة لكلمة فاراب: خليل الله خليلى. فاراب ص٤٧٣، ص٤٧٦ (ضمن الفارابى والحضارة).

(٨) د. مدكور: فى الفلسفة الإسلامية. جـ٢ ص٢٦، خليل الجر. تاريخ الفلسفة العربية جـ٢، ص١٤.

(E.) Gilson, History of Christian Philosophy, P. 182.

(٩) ابن أبى أصيبعة: عيون الأنباء جـ٣، ص٢٢٦، ابن صاعد. طبقات الأمم ص٥٤.

(١٠) الفارابى: الحروف المقدمة د. محسن مهدى ص١٦.

(١١) ابن العماد: شذرات الذهب، جـ٢ ص٣٥٢، طاش كبرى زاده: مفتاح السعادة جـ١ ص٣٩٤.

(١٢) ابن صاعد الأندلسى: طبقات الأمم. ص٥٣ وأيضًا. القفطى - أخبار العلماء ص١٨٢، ابن خلكان، وفيات الأعيان جـ٤ ص٢٤٠.

(١٣) يذكر ابن خلكان فى وفيات الأعيان. أن الفارابى كان يتقن أكثر من سبعين لسانًا ويورد فى ذلك بعض القصص التى هى أقرب إلى المبالغة والخيال جـ٤ ص٢٤١ ويعلق على ذلك الشيخ مصطفى عبد الرازق بأن فى هذا القول مبالغة "فيلسوف العرب والمعلم الثانى ص٧٠ - ٧١" والأرجح كما ذكرنا أنه عرف الفارسية، والتركية لنشأته فى منطقة تسودها هاتان اللغتان، وعرف السريانية لأنه قد درس فى "حران" وقضى فيها مدة من الزمن وعاصر المترجمين واتصل بهم "كمتى بن يونس"، وأما اليونانية فذلك لاطلاعه على

التراث اليوناني درسًا وشرحًا ومناقشة، وتحليلاً لبعض الألفاظ. وقد وضح ذلك تمامًا فى كتابه الحروف حيث يأتى اللفظ ويبين معانيه ومرادفاته فى تلك اللغات المشار إليها.

(١٤) ابن أبى أصيبعة: عيون الأنباء جـ٣ ص٢٢٨. والجدير بالذكر أن الفارابى فى حياته ببغداد قد نهض بتنفيذ آراء الطبيب الفيلسوف محمد بن زكريا الرازى (ت٣١١هـ) التى تعتمد على النظرية الذرية وخلق العالم، كما ألزم نفسه بالرد على ابن الرايوندى، وهوك المتكلم الوحيد الذى أفرده الفارابى باهتمام يتمثل فى رد صريح على عمل من أعماله. فابن أبى أصيبعة يشير ضمن مؤلفات الفارابى إلى رسالة له بعنوان "كتاب أدب الجدل" لابن الرايوندى والأرجح أنه ألف رسالة ليرد بها على ابن الرايوندى الذى أنكر النبوة "المرجع السابق" وانظر أيضًا: محمد فريد وجدى. دائرة معارف القرن ١٤ مجلد٧ ص١١٠.

(١٥) ابن الأثير: الكامل فى التاريخ جـ٦ ص٢٨٤، وانظر أيضًا: الموسوعة الفلسفية المختصرة ص٢٠٧، مصطفى غالب. فى سبيل موسوعة فلسفية (الفارابى) ص١٢:

(١٦) هو أبو الحسن بن على بن عبد الله بن حمدان التغلبى أمير حلب (معجم أدباء الأطباء. الشيخ محمد الخليلى جـ٢ ص١٧) ويروى المؤرخون قصة دخوله على مجلس الأمير سيف الدولة بأسلوب لا يخلو من المبالغة.

(١٧) وفيات الأعيان: ابن خلكان، جـ٤ ص٢٤٠.

(١٨) الشيخ مصطفى عبد الرازق: فيلسوف العرب والمعلم الثانى. ص٦٤.

(١٩) ابن صاعد: طبقات الأمم ص٥٤، أحمد أمين: ظهر الإسلام جـ١ ص١٨٦.

(٢٠) ابن خلدون: المقدمة ص٤٢١، د. مصطفى غالب. فى سبيل موسوعة فلسفية (الفارابى) ص١٢.

(٢١) يقول ظهير الدين البيهقى "وقد رأيت فى خزانة كتب النقباء بالرى من تصانيفه مالم يقرع سمعى اسمه، وأكثر ما رأيته كان بخطه وخط تلميذه "أبى زكريا يحيى بن عدى" تتمة صوان الحكمة ص١٧، انظر أيضًا: القفطى تاريخ الحكماء ص٢٣٧، ابن العبرى، تاريخ مختصر الدول ص٢٩٧.

(٢٢) أحمد أمين: ظهر الإسلام جـ٢ ص١٧٦، ص١٧٧، ص١٦٣.

(٢٣) د. محسن مهدى: التعاليم والتجربة. ضمن الفارابى والحضارة) ص٢٦٥: ص٢٦٦.

(٢٤) القفطى: أخبار العلماء ص١٩٠.

(٢٥) سيرة عبداللطيف البغدادى: والإفادة والاعتبار (المقدمة جـ ى - هـ ى).

(٢٦) ابن العبرى: تاريخ مختصر الدول ص٣٢٦: ٣٢٧، الصفدى. الوافى بالوفيات جـ١ ص١٠٨.

(٢٧) د. إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه جـ١ ص٤٥.

(٢٨) د. إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية جـ١ ص٦٤.

(٢٩) انظر د. زينب عفيفى "ابن باجة وآراؤه الفلسفية" ص٣٢٩، وأيضًا:

(S.) Munk, Melanges de philosophie Juive et Arabe P. 437.

وقـد شرح ابن باجـة بعض الكتب المنطقـية للفـارابى وعلق عليهـا. وفى تعليقه على "فصـول يحتاج إليهـا فى صناعة المنطق للفارابـى" يقول أن الفارابى قـد أتى بأشيـاء جديدة خـالف فيـها أرسطو (ابن باجة يقصـد الفارابى فى كتابه "البـرهان، وأنا لوطيقا الثـانية. انظر د. مـعن زيادة. شروح الـسمـاع الطبيـعى لأرسطو ص٨٦" وأيضًا كلام أبى نصر فى تفسيـر كتاب المدخل تحقيق عمار الطالبى (ضمن نصوص فلسفية) ص٨٥ - ٨٦.

(٣٠) د. عاطف العراقى: الميتافيـزيقا فى فلسفة ابن طفيل ص٨١، د. إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية ص٥٢.

. (31) (S.) Munk, Melanges de Philosophie Juive Arabe. P. 437

وانظر أيضًا النزعـة العقلية فى فلسفـة ابن رشد. د. عاطف العراقى ص٨٣، ١٢١ وأيضًا ص٢٠١.

(٣٢) الفارابى: كـلام أبى نصر فى تفسـير كتـاب المدخل تحقيق عـمار الطالبى ص٨٩ - ٩١ (المقدمة).

(٣٣) د. إبراهيم مدكـور: فى الفلسفة الإسـلامية منهج وتطبيـقه جـ١ ص٦٦، الدوميلى: العلم عند العرب ص١٨١ - ١٨٣.

(٣٤) قـدرى حافظ طوقـان: الخـالدون العـرب ص٧٧ - ٧٨، عبـد الكريم المراق: الإلهيـات عند الفارابى (ضمن الفارابـى والحضارة) ص٩٢.

(٣٥) د. إبراهيم مـدكور: فى الفلسـفة الإسـلاميـة، جـ٢ ص١٦٩: ص١٧٠، ناجى التكريتى: الفلسفة الأخلاقية. ص٣٠٤.

(٣٦) ديلاس أويلرى : الفكرى العربى. ص١٦٦ .

(٣٧) دائرة المعارف الإسلامية : (مادة الفارابى) . مجلد١ . ص٤٠٧ .

(38) massignon (Louis): Recueil de Textes. Inedits Conernant L histoire de l islam, Paris, 1929, P. 53.

(٣٩) لويس غارديه : فلسفة الفكر الدينى جـ٢ ص١٤١ من الترجمة العربية .

(٤٠) المسعودى : التنبيه والإشراف ص٤٠٠ .

(٤١) الشيخ الخضرى : تاريخ الأمم الإسلامية ص٢٩٥ - ٣٠١ .

(٤٢) الفارابى : الجمع بين رأيى الحكيمين ص١ - ٢ (المجموع)، حنا الفاخورى : تاريخ الفلسفة العربية جـ٢ ص٩٧ - ٩٨ .

(٤٣) عمر الدسوقى : إخوان الصفا ص٣٦. وإن كان "بطرس البستانى" محقق رسائل إخوان الصفا يعتقد أنه شتان بين المحاولتين. ذلك أن الفارابى قد حرص على التوفيق بين الفلسفة التقليدية، والدين كما جاء به القرآن على أساس أنهما ذا طبيعة مزدوجة فلا يصح أن يكون بينهما خلاف. أما إخوان الصفا فلم يأخذوا الإسلام بشرائعه الخالصة عندما أرادوا التوفيق، بل مزجوه بمختلف الأديان والآراء والعقائد. فكأنهم أرادوا أن يصنعوا دينا عقليا يعلو الأديان "رسائل إخوان الصفا مجلد١ ص١٨ من المقدمة .

(44) Robert Hamui, Al Farabis Philosophy and its infiuence on School asticism, P. 30- 32.

(٤٥) حنا الفاخوري: تاريخ الفلسفة العربية جـ٢ ص١٠٥ - ١٠٦، مجلة عالم الفكر العدد الثانى، التصوف إيجابياته وسلبياته بقلم د. أحمد صبحى ص٣٧٢.

(٤٦) عبد المجيد الغنوشى: الأسس النشكونية والعضوانية لفلسفة الفارابى ضمن كتاب الفارابى والحضارة الإنسانية ص ١٠٠ - ١٠٣.

(٤٧) الفارابى: مبادىء الموجودات ص ٨٣ - ٨٤.

(٤٨) الفارابى: آراء اهل المدينة الفاضلة ص٨٧ - ٨٩ وانظر أيضا أحمد أمين: ظهرالإسلام ج٢ ص١٣١.

(٤٩) آراء اهل المدينة الفاضلة ص ٤٩ وايضا د. عبد الكريم الغنوشى: الأسس النشكونية والعضوية لفلسفة الفارابى ص١٠٥ - ١٠٦ (ضمن كتاب الفارابى والحضارة الإنسانية).

(٥٠) آراء اهل المدينة الفاضلة: ص٧٢ - ٧٤.

(٥١) عبد المجيد الغنوشى: الأسس النشكونية والعضوانية لفلسفة الفارابية ص١٠٧.

(٥٢) يذكر البيهقى فى كتابه "تاريخ حكماء الإسلام" أن الصاحب بن عباد بعث إلى أبى نصر هدايا وصلات واستدعاه إليه، وأبو نصر يتعفف ولا يقبل شيئًا حتى وصل إلى الرى ودخل مجلس الصاحب متنكرًا" . . . إلخ؟ ولكن هذه الصلة مشكوك فيها والقصة غير صحيحة ذلك لأن الصاحب بن عباد قد ولد سنة ٣٢٦هـ أى أنه عند موت الفارابى كان صبيا لم يتجاوز ثلاثة عشر عاما. مجلة تراث الإنسانية مجلد٢ ص٥٧٣ فصل الفارابى. د. على عبد الواحد وافى.

(٥٣) د. إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية جـ٢ ص٣٧، ص٤٧.

(٥٤) المرجع السابق: ص٢٦.

(٥٥) البيهقى: تاريخ حكماء الإسلام ص٣٠.

(٥٦) د. حسين على محفوظ، وجعفر آل ياسين: مؤلفات الفارابى.

(٥٧) د. إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية جـ٢ ص٣٦ - ٣٧.

(٥٨) ابن النديم: الفهرست ص٣٦٨.

(٥٩) الفارابى: الجمع بين رأيى الحكيمين ص ج/ د (من المجموع).

(٦٠) يقول الفارابى "وإيقاع التصديق يكون بأحد طريقين: إما بطريق اليقين وإما بطريق الإقناع. ومتى حصل علم الموجودات أو تعلمت، فإن عقلت معانيها أنفسها وأوقع التصديق على البراهين اليقينية، كان العلم المشتمل على تلك المعلومات فلسفة. ومتى علمت بأن تخيلت بمثالاتها التى تحاكيها وحصل التصديق بما خيل منها عن الطرق الإقناعية كان المشتمل على تلك المعلومات تسمية القدماء ملة. - فإن الفلسفة تعطى ذات المبدأ الأول وذات المبادىء الثوانى غير الجسمانية وتحاكيها بنظائرها من المبادىء الدينية (تحصيل السعادة للفارابى ص٤٠ - ٤١) فطرق البراهين الحقيقية منشؤها من عند الفلاسفة الذين مقدمهم هذان الحكيمان أعنى أفلاطون وأرسطو. وأما طريق البراهين الاقناعية المستقيمة العجيبة النفع فمنشؤها من عند أصحاب الشرائع الذين عرضوا بالإبداع الوحى والإلهامات" الجمع بين رأيى الحكيمين ص٢٦) من المجموع.

(٦١) ابن طفيل: حى بن يقظان ص٦١ - ٦٢ (تحقيق أحمد أمين).

(٦٢) د. محمد البهى: الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى ص٣٠٢ - ٣٠٣.

(٦٣) ابن أبى أصيبعة: عيون الأنباء جـ٣ ص٢٢٨.

(٦٤) المؤلفان: مؤلفات الفارابى من ص٣٧: ٢٣٧.

(٦٥) د. حسين محفوظ: الفارابى فى المراجع العربية ص٣١، ٣٢، وأيضًا د. جعفر آل ياسين، د. حسين محفوظ: مؤلفات الفارابى ص٩. كذلك تشير إلى أن المستشرق الفرنسى Dieterici قد قام بنشر عدد من الرسائل للفارابى كانت لها أهميتها فى التعريف بفلسفة الفارابى ومذهبه. "دائرة المعارف الإسلامية" مجلدا ١ ص٤٠٨. وقد ذكر "بروكلمان" فى كتابه تاريخ الأدب العربى جـ١ ص٢١٠ - ٢١٣ أن ما وصل إلينا من كتبه سواء كان محققًا أو مخطوطًا لا يتعدى أربعين رسالة" (٣١) باللغة العربية، (٦) بالعبرية، (٢) باللاتينية" ولكن ظهور دراسات حديثة وحصر مؤلفات الفارابى فى مختلف أنحاء العالم والتأكد من نسبتها إليه قد دعانا إلى الاعتماد عليها فى ثبت مؤلفاته. انظر: د. جعفر آل ياسين، د. حسين محفوظ "مؤلفات الفارابى".

(٦٦) ابن أبى أصيبعة: عيون الأنباء جـ٣ ص٢٣٠.

(٦٧) يوجين أ. مايرز: الفكر العربى والعالم الغربى ص١٨.

(٦٨) د. حسين محفوظ، د. جعفر آل ياسين: مؤلفات الفارابى ص٤٦٥.

(٦٩) ابن صاعد: طبقات الأمم ص٣١، ابن أبى أصيبعة: عيون الأنباء جـ٣ ص٢٢٧.

(70) (S.) Munk, de philosphie Juive et Arabe P. 344- 345.

(٧١) د. حسين محفوظ، د. جعفر آل ياسين: مؤلفات الفارابى ص٤٧٠.

(72) (H. G) Farmer, in Sir Thomas Arnold and Alfred Guillaume. Eds, Legacy of Islam. P. 356- 358.

(٧٣) الأب جورج قنواتى: الفارابى فى الفكر اللاتينى (ضمن الذكرى الألفية) ص٣٢٣، ابن طملوس. المدخل لصناعة المنطق ص١٥ - ٢٠، قدرى حافظ طوقان الخالدون العرب، ص٨٢.

(٧٤) ابن صاعد: طبقات الأمم ص٥٣.

(٧٥) د. جعفر آل ياسين د. حسين محفوظ: مؤلفات الفارابى ص٤٦٩.

(٧٦) د. محسن مهدى: مقدمة كتاب الحروف ص٢٧، د. إبراهيم السمرائى: الفارابى وعلم اللغة (ضمن الفارابى والحضارة) ص٣٣١.

(٧٧) الأب جورج قنوانى: الفارابى فى الفكر اللاتينى (ضمن الذكرى الألفية) ص٣٢٨، يوجين أ. مايرز. الفكر العربى والعالم الغربى ص١٣٠.

(٧٨) د. حسين محفوظ، د. جعفر آل ياسين: مؤلفات الفارابى ص٤٧١.

(٧٩) د. عاطف العراقى: هامش كتاب الفلسفة الطبيعية ص٤٠ - ٤١.

(٨٠) ابن أبى أصيبعة: عيون الأنباء، جـ٣، ص٣٣١.

(٨١) أشار يحيى مهدوى فى فهرست ابن سينا ص٢٨٣ أن عيون المسائل منسوب فى نسخة جامعة استانبول المرقمة ٤٧٥٥/ ٢٢ المؤرخة سنة ١٥٨٨هـ إلى الشيخ الرئيس ابن سينا كما أنه منسوب فى نسخة برلين المرقمة ٥٠٦١ إلى هيئة الدين أبى البركات ملكًا ولا تختلف هذه النسخ عن كتاب الفارابى.

(٨٢) د. حسين محفوظ، د. جعفر آل ياسين: مؤلفات الفارابى ص٤٧٢.

(٨٣) د. عبد الرحمن بدوى: أرسطو عند العرب ص١٨ من المقدمة.

(٨٤) مجلة تراث الإنسانية: مجلد٢ ص٢٧٦.

(٨٥) دائرة المعارف: مجلد٢ ص٥٧٦.

(٨٦) د. حسين محفوظ: مؤلفات الفارابى ص٢٩٠.

(٨٧) المرجع السابق: ص٢٨٩.

(٨٨) ابن صاعد: طبقات الأمم ص٥٣.

(٨٩) ابن أبى أصيبعة: جـ٣ ص٢٣٠، أرسطو طاليس: الطبيعة تحقيق د. عبد الرحمن بدوى ص١٨ من المقدمة.

(٩٠) د. حسين محفوظ: مؤلفات الفارابى ص٢٩٢.

* * *

الفصل الثانى

منهج الفارابى فى تصنيف العلوم «الفلسفة الطبيعية والإلهية»

ويتضمن هذا الفصل النقاط الآتية:

تمهيد

أولاً: سمات المنهج الفارابى.

ثانيًا: أسس المنهج الفارابى وخصائصه.

ثالثاً: المنهج وعلاقته بتصنيف العلوم وإحصائها.

رابعًا: موضوع العلم الطبيعى ومنهجه.

خامسًا: موضوع العلم الإلهى ومنهجه.

سادسًا: الفلسفة الطبيعية.

تمهيد:

لعل أهم ما يميز اتجاه الفارابى فى نسقه الفلسفى عمومًا، هو إيمانه بالمبادىء اليقينية البرهانية واعتبارها محكا "للنظر السليم. فإذا كان أرسطو يقول "فليس بواجب أن نفحص فحصًا بالغًا عن أقاويل الذين حكمتهم شبيهة بالزخارف، بل ينبغى أن نفحص ونسأل الذين قالوا ما قالوا بالبرهان"[١]، فإن الفارابى يؤيده فى ذلك، ويقول: "ولما كان العلم الذى ينبغى أن يعلمه الإنسان ويعمل بموجبه هو العلم اليقين دون غيره لزم أن يتوخى فى كل ما يفحص عنه الأشياء الطبيعية والإرادية العلم اليقين"[٢].

والفارابى حينما استخدم الفلسفة والمنطق ووقف حياته عليها دون غيرها من العلوم، لم يقصر هذا الاستخدام على مجرد الدفاع عن الدين فحسب كما فعل المتكلمون، وإنما كان هدفه الأساسى هو معرفة الموجودات بالعقل مستندًا إلى البرهان، ولهذا نجد فرقًا جوهريًا بين منهجه كفيلسوف وبين منهج المتكلمين، والخلاف بين المنهجين ليس يسيرا، ولم يكن غريبا عليه أن يتهمهم بأنهم يقيمون أدلتهم على مقدمات ذائعة مشهورة مأخوذة من بادىء الرأى المشترك من غير أن يمحصوها. فمنهجهم إذن ليس له قواعد بالمعنى الفلسفى لأن اهتمامهم منصب أساسا على الأغراض الدينية دون غيرها[٣].

كذلك وجدناه يتهم الفلاسفة الطبيعيين بأنهم لا يجاوزون فى بحوثهم الحوادث والآثار الطبيعية إلى فهم وحدة العالم العامة، إذ كل همهم البحث عن شرح ظواهر الكون المنثورة، والتنقيب عن قوانين عامة لا تشابه فيها كقوانين حركات الأفلاك وتغير الفصول... إلخ. أما مجاوزة هذا النطاق إلى البحث عن وحدة عامة تندرج تحتها الموجودات وظواهرها فليس مقصودًا بالذات لهم[٤].

وقد حاول الفارابى خلافًا للأولين أن يضع للفكر أساسًا صحيحًا، وخلافًا للآخرين أراد أن يبحث عن العلة الأولى التى يصدر عنها وحدها كل ما هو موجود" . . . وذلك أن نتيقن بأى شرائط وأحوال ينبغى أن تكون المقدمات الأول، وبأى ترتيب حتى تفضى لا محالة بالفاحص إلى الحق نفسه وإلى اليقين فيه"(٥).

وعلى هذا الأساس نظر الفارابى إلى الفلسفة على أنها علم كلى يرسم لنا صورة شاملة للكون وليس علمًا جزئيًا كعلوم الرياضة والطبيعة وغيرها.

ووفقًا لمنهج الفارابى فإن هذا العلم الكلى يتطلب من الإنسان أن يحيط علمًا بكثير من العلوم. وحين سئل عن العلم الذى ينبغى أن يبدأ به فى تعلم الفلسفة قال "إنه ينبغى قبل الدرس لعلم الفلسفة أن تصلح أخلاق النفس الشهوانية كيما تكون الشهوة الفضيلة فقط التى هى بالحقيقة فضيلة لا التى تتوهم أنها كذلك. . . ثم يصلح بعد ذلك النفس الناطقة كيم تفهم منها طريق الحق التى يؤمن معها الغلط والوقوع فى الباطل وذلك يكون بالارتياض فى علم البرهان، والبرهان على ضربين منه هندسى، ومنه منطقى، وكذلك ينبغى أن يؤخذ أولاً من علم الهندسة مقدار ما يحتاج فى الارتياض فى البراهين الهندسية ثم يرتاض بعد ذلك فى علم المنطق"(٦).

فالفارابى يرى أن الوصول إلى الحقيقة يتطلب نفسا مهيأة تتسم بالفضيلة والأخلاق ثم يبين ضرورة الرياضة والمنطق لمن طلب الفلسفة واتخذها سبيلا لتحصيل العلم الكلى.

ورغم أن الفارابى قد ميز بين الطريق الجدلى والطريق الفلسفى البرهانى، إلا أنه قد وقع فيما كان يخشاه ويحذر منه وهو استناده إلى بعض المقدمات الجدلية فى بحثه لبعض القضايا كما سنوضحها. كذلك لا يمكننا أن نقول أن المنهج الفارابى القائم على العقل والبرهان يماثل المنهج العقلى عند

ابن رشد مثلاً، ذلك لأن الفارابى لم يقتصر على طريق البرهان للوصول إلى الحقائق كما فعل ابن رشد، وإنما اتجه بهذا المنهج اتجاهًا صوفيًا يعتمد على المعرفة والتأمل فاتسم منهجه بأنه عقلى ذوقى وهو يختلف عن المنهج العقلى من عدة وجوه[7].

ولما كان تصنيف العلوم يتصل بالمنهج اتصالاً وثيقًا، إذ أنه وفقًا لهذا التصنيف تتحدد مراتب العلوم من الأدنى إلى الأعلى فتعكس لنا الوضع السياسى، والمثالى، والميتافيزيقى الموجود فى المجتمع ولهذا كان له تأثيره العميق على فكر الفيلسوف بحيث يظهر ذلك بصورة واضحة فى معالجته لمختلف القضايا التى تناولها فى مذهبه الفلسفى كما سيتضح لنا. فقد وجدنا لزامًا علينا أن نتناول تصنيف العلوم عند الفارابى مع مقارنته بتصنيفات من سبقه من الفلاسفة محددين مكانة العلم الطبيعى، والعلم الإلهى فى هذا التصنيف.

أولاً: سمات المنهج الفارابى:

ذكرنا سلفًا أن الفلسفة الفارابية قد تميزت عن غيرها من الفلسفات السابقة عليها باعتمادها العقل وسيلة ومنهجًا للوصول إلى الحقيقة، فالعنصر الأساسى فى منهج الفارابى إذن هو العقلانية، أى استعمال العقل للحصول على سند مقنع أى مبرهن عليه "أول العلوم كلها هو العلم الذى يعطى الموجودات معقولية ببراهين يقينية"[8] وما ذلك إلا لأن العقل هو قوة النفس التى بها يحصل للإنسان اليقين بالمقدمة الكلية الصادقة الضرورية. لا عن قياس أصلاً ولا عن فكر بل بالفطرة والطبع أو من صباه ومن حيث لا يشعر من أين حصلت، وكيف حصلت. فهذه القوة يحصل لها المعرفة الأولى لا بفكر أصلاً ولا بتأمل. تلك المقدمات هى مبادىء العلوم النظرية كالطبيعيات والإلهيات. . . إلخ[9].

وحين ذكر الفارابى أصناف المخاطبات التى تستعمل فى الاستدلال ذكر منها: اليقينية: ويقابلها البرهان، والظنية: ويقابلها الجدل، والاقناعية: ويقابلها الخطابة والمخيلة ويقابلها: الشعر، والمغلطة: ويقابلها الأقاويل السوفسطائية. ولكنه اعتبر أن وقوع التصديق يكون بالطرق البرهانية" ومتى حصل علم الموجودات أو تعلمت، فإن عقلت معانيها أنفسها وأوقع التصديق بها على البراهين اليقينية كان العلم المشتمل على تلك المعلومات فلسفة" كما أنه يكون بطريق الإقناع كأن يتخيل معانيها بمثالاتها التى تحاكيها ويحصل التصديق بما خيل منها عن الطرق الإقناعية كان المشتمل على تلك المعلومات تسميه القدماء ملكة. ورغم أن كلتاهما يعطيان المبادىء القصوى للموجودات إلا أن الفلسفة تعطيه معقولاً أو متصوراً أما الملكة فتعطيه متخيلاً. غير أن هذه المبادىء إن كانت فى نفس واضع النواميس فهى فلسفة، فإذا كانت فى نفس الجمهور فهى ملكة(١٠).

ومن هنا يظهر تفضيل الفارابى للمعرفة العقلية إذ أنها تعطينا اليقين عن طريق إدراك الكليات المجردة وهذا أيضًا ما يجعلنا نؤكد أن قول الفارابى بالبرهان جعله ينفى البخت والاتفاق. إذ أن موضوع البرهان هو العلم اليقينى، أما الظن فموضوعه الأمور المتغيرة التى لا تضبط والتى ليست لها أسباب معلومة فالفارابى على سبيل المثال: حين نظر فى صناعة أحكام النجوم الاتفاقية نظر فيها بمحك المنطق، والعلم الطبيعى، وعلم التعاليم، والعلم المدنى. فبين سقمها من الناحية المنطقية، وسخافتها من الناحية الطبيعية، وقلة ضبطها من ناحية التعاليم، وضررها من الناحية الشرعية والسياسية، كما بين حمق المنجمين وجهلهم وعدم تمييزهم(١١).

ومن القضايا التى استخدم فيها الفارابى مقدمات يقينية قضية السببية "كل ما لم يكن فكان فله سبب" أمثال هذه القضية تعد أحكام أولية ظاهرة فى العقل. فإذا كانت جزئيات هذه العلاقة وهى المحسوسات أو المشاهدات صائبة أدى ذلك إلى اليقين(١٢).

فمن خصائص هذه الطبائع أو المقدمات الأول أنها تحدث فى العقل من غير سبب يوجب التصديق بها إلا ذواتها، وبواسطة هذه المقدمات الأول يقع الإنسان على برهانى الأنبه واللمية. أو بمعنى آخر يقع على وسائل الوصول إلى (علة) الشىء و(معلوله) بطريقين متعاكسين(١٣).

من العلة إلى المعلول تارة، ومن المعلول إلى العلة تارة أخرى لينتهى إلى حصر مبادىء الوجود بأربعة فقط كما هى عند أرسطو ويقول الفارابى "ومبادىء الوجود أربعة: ماذا، وبماذا - وكيف وجود الشىء، فإن هذه يعنى به أمر واحد - وعماذا وجوده ولماذا وجوده. فإن قولنا عماذا وجوده ربما دل به على المبادىء الفاعلة، وربما دل به على المواد، فتصير أسباب الوجود ومبادئه أربعة(١٤).

وقد اعتمد الفارابى وسيلتى الجدل الصاعد والجدل النازل كسبيلين للوصول إلى الحقائق، فالطريق الأول وهو الجدل النازل يبدأ من العلة أو الواحد، وينتهى هبوطًا إلى المعلول "عالم الحس"، أما الطريق الآخر وهو الجدل الصاعد فيبدأ من المعلول مرتفعًا إلى العلة، وفى ذلك يقول الفارابى: "لك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه إمارات الصنعة، ولك أن تعرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحض، وتعلم أنه لا بد من وجود بالذات، وتعلم كيف ينبغى أن يكون عليه الموجودات بالذات. فإن اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد، وإن اعتبرت عالم الوجود المحض فأنت نازل تعرف بالنزول أن ليس هذا ذلك وتعرف بالصعود أن هذا هذا(١٥).

والفارابى قد عرض الطريقين فى بعض كتبه خاصة عندما تناول مشاكل الوجود والمعرفة، ولكنه لم يرجح أحد الطريقين على الآخر. فبينما نجده فى بعض كتبه ومنها كتاب "الأسئلة والأجوبة" يؤثر الطريق العقلى موضحًا أن معرفة الوجود إنما تتم باستخلاص الماهيات من شوائب المادة بحيث تحصل صورة الأشياء أو الماهيات عن طريق العقل وحده وذلك بانتزاعها من الأشياء نفسها. نراه فى البعض الآخر ككتاب "فصوص الحكم" يسلب الإنسان حق الاستقلال فى المعرفة ولم يعد يصل إلى ماهيات الأشياء عن طريق انتزاع العقل الإنسانى لها من الأشياء الخارجية، بل بواسطة الفيض الإلهى لأن وجود هذه الماهيات بعد التوفيق بين الفلسفة والدين أصبح فى علم الله. أى أصبح وجودها فيما بعد الطبيعة بعد أن كان وجودها فى الطبيعة وهكذا لا يستطيع إدراك هذه الأشياء إلا فى ضوء معرفته للأمور العامة التى تفاض عليه من الله وتقذف فى عقله كمنة وفضل عليه.

وهكذا نجده يفسر المعرفة تفسيرًا حسيًا عقليًا تارة، كما نجده يفسرها تفسيرًا اشراقيًا تارة أخرى(١٦).

وقد استخدم الفارابى الطريقين السابقين محاولاً التوفيق بينهما فى حل بعض المشكلات التى كانت مثارة فى ذلك الوقت "كمشكلة النبوة"، حيث يسلك النبى بالنسبة للفيلسوف جدلاً نازلاً فينطلق فيه نحو مدينته الفاضلة بالذات لأن الرسول أو النبى هو المبلغ للرسالة التى تعم الناس أجمعين مستوحيًا إياها بمخيلته الفائضة عن العقل الفعال.

بينما نجده فى خلال حديثه عن الفيلسوف يجعل منه مثلاً لعقل ميتافيزيقى يسلك طريقه دائمًا إلى جدل صاعد يتحكم فيه العقل دون سائر القوى الأخرى.

ورغم اهتمام الفارابى بالعقل واعتماده الطريق البرهانى وثقته به، ورغم نقده للمقدمات الغير يقينية، إلا أنه لم يستخدم هذه المقدمات اليقينية التى تصل إلى مستوى البرهان فى كل قضاياه الطبيعية والميتافيزيقية. بل إن الفارابى وهو الحريص فى كثير من كتبه، ورسائله ككتاب "الحروف". و"رسالة فى العقل" على التمييز بين الطريق الجدلى الكلامى، والطريق الفلسفى البرهانى قد وقع بوعى أو دون وعى فيما كان يخشاه، فقد استخدم مقدمات قائمة على الجدل فى بعض القضايا التى سنشير إليها من خلال بحثنا مثل "تدليله على وجود الله" اعتماداً على التمييز بين الممكن والواجب بغيره والواجب بذاته. فقد استند إلى بعض الجذور الكلامية.

كما أن إصراره على أن تسلسل الموجودات وترتيبها يقوم على أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وأن هذا الترتيب من جهة أخرى يعتمد على فكرة الأفضل والأشرف، وهى فكرة ليست لها مبررات عقلية، فهى كيفية وليست تعبيراً كمياً. كل ذلك قد بعد به إلى حد ما عن طريق البرهان الذى استند إليه واعتبره أحق بالثقة من غيره من الطرق الأخرى(١٧).

هذا بالإضافة إلى أن الفارابى قد نحا بمنهجه منحاً صوفياً، وكلنا نعلم كيف يختلف المنهج العقلى عن المنهج الصوفى. فبينما دعائم المنهج العقلى البرهان والمقدمات اليقينية، والمصطلحات التى تحدد وفق المنهج العقلى، نجد المنهج الصوفى يقوم على دعائم قلبية أساسها الزهد والعبادة، ويعتمد المصطلحات التى تقوم على ركائز وجدانية، ومن هنا اختلف المقصود من ألفاظها.

وهكذا امتزج الجانبان فى نسق الفارابى الفلسفى فاتسم مذهبه بأنه مذهب عقلى وما التصوف إلا كتاج له. فتصوفه إذن تصوّف نظرى يعتمد على الدراسة والتأمل. وطهارة النفس فى رأيه لا تتم إلا عن طريق العقل

والأعمال الفكرية أولاً وبالذات، والسعادة عقلية، والفضائل هى الفضائل الفكرية، وهكذا ينحرف الفارابى عن المتصوفين انحرافًا ظاهرًا(١٨).

ونحن لا ننكر نزعة الفارابى الصوفية لكن هذا التصوف كما ذكرنا يقوم على أساس نظرى يعتمد على المعرفة والتأمل، كما أن الفارابى لا يؤمن بإمكان الاتحاد المطلق بين العقل البشرى، والعقل الفعال لأن العقل المستفاد وهو أعلى مراتب العقل الإنسانى يظل فى وظيفته وطبيعته مختلفًا عن العقل الفعال.

فمنهجه إذن عقليا ذوقيا "يواكب بين طبيعة العقل والنفس كما يقول "د. إبراهيم مدكور" مخالفًا بذلك رأى "كارادى فو" الذى يرى أن تصوف الفارابى ينفذ إلى كل شىء، والألفاظ الصوفية منتشرة فى كل ناحية من مؤلفاته(١٩).

ولو كان التصوف ينفذ فى مذهب الفارابى بأكمله كما يقول "كارادى فو" لجعله الفارابى علمًا مستقلاً قائمًا بذاته، ولاضافة إلى مجموعة العلوم التى أحصاها فى كتابه "إحصاء العلوم" كما أضاف علم الكلام أو علم الفقه. خاصة وإننا سنجد بعد الفارابى تطورات فى تقسيم العلوم بحيث أدخلت علوم القلب أو التصوف بفروعها الكثيرة فى تصنيف العلوم. كإحياء علوم الدين للغزالى، وتقسيم ابن خلدون للعلوم، أو ربما لجأ إلى وضع رسائل مستقلة فى علم التصوف، كما فعل ابن سينا من بعده.

وهكذا لم يكن التصوف عند الفارابى سوى تعبير عن حالة وجدانية تأثر بها نظرًا لانتشار الاتجاهات الصوفية فى عصره وهو الذى كان يؤثر العزلة والوحدة فوجد فى هذه الاتجاهات ضالته المنشودة فمارسها عمليًا وإن لم يجعلها من أساسيات منهجه الفكرى. كما تأثر بها فى بعض كتاباته وإن كان الأغلب منها يعتمد على العقل والبرهان.

والفارابى وإن كانت تغلب على فلسفته الطريقة الاستنباطية حتى ليخيل إلينا أنه بعيد عن الواقع المتعين، يستعمل المفهومات والقضايا والأقيسة فى عالم فكرى خالص يحاول الوصول فيه إلى الماهيات فيصل إلى أوثق معرفة وأتمها، إلا أنه لم يقف عند حدود المنهج الاستنباطى فقط فى تناوله لموضوعات العلوم سواء كانت نظرية أو عملية. بل وجدناه يؤكد أن لكل موضوع وسيلة خاصة به. فالجزيئات المادية المتغيرة التى هى "موضوع العلم الطبيعى" تستند إلى الحس والتجربة والخيال، ولا يصح أن يستعمل فى معرفتها الفحص التعليمى، أى المنهج الرياضى الاستنباطى، أما موضوع "ما بعد الطبيعة" فإنه لما كان مجردًا غير متحرك، ولا تعلق له بالهيولى البتة، وكان واضحًا أمام العقل وليس له مثال أو صورة فى النفس كان منهجه نظريًا استنباطيًا.

ولذلك فالفارابى يؤكد فى كتابه "تحصيل السعادة" أنه يجب علينا أولاً أن نقصد بكل مطلوب ما يجب. بناءً على ذلك فالمناهج تتحدد لكل علم بحسب طبيعة موضوعه، إذ يقول: "فإنه لا يمكن أن يكون طريق واحد يوقعنا فى المطلوبات اعتقادات مختلفة، بل يجب أن تكون الطرق التى توقعنا فى أصناف المطلوبات اعتقادات مختلفة، طرقًا مختلفة لا نشعر باختلافها... فينبغى أن نستعمل فى مطلوب ما طريقًا شأنه أن يفضى بنا إلى اليقين، ونسلك فى مطلوب آخر طريقًا نصير منها إلى ما هو مثاله أو خياله، أو طريقًا يفضى بنا إلى الإقناع فيه والظن"(٢٠).

وبناءً على ذلك فإننا نخالف ما ذهب إليه "دى بور" من أن مذهب الفارابى يعتمد على القياس والنظر ويقوم بأكمله على المنطق الخالص، بينما تعتمد فلسفة "الرازى" على التجربة والاستقراء وتتجه دائمًا نحو الأمور المادية المتشخصة. وليس الأمر كذلك لأن هذين الشقين مظهران لمذهب واحد

أعم منها، وكل ما هنالك هو أن الفارابى قد اهتم بدراسة الطبيعة ومبادئها وعللها ولواحقها، كما اهتم بدراسة الموجودات الطبيعية "نبات - حيوان - إنسان" إلى جانب اهتمامه بدراسة أحوال العالم سواء كان عالم ما تحت فلك القمر أو عالم ما فوق فلك القمر.

وقد اعتمد فى دراسته للطبيعيات الحس والخيال والتجربة، إلا أن اهتمامه بها ودراسته لها لم تكن إلا وسيلة للعبور إلى عالم ما بعد الطبيعة فاهتم بالجوانب المجردة من منطق، ورياضيات وأنظار صوفية بحيث أصبحت السمة الغالبة على مذهبه سمة العقل والاستنباط(٢١).

ثانيًا: أسس المنهج الفارابى وخصائصه:

يستند المنهج الفارابى إلى أسس هامة كان لها أثرها فى تميزه عن بقية المناهج الأخرى، كما كان لهذه الأسس أهميتها فى تشييد منهجه وإقامته على نحو يخالف منهج فلاسفة اليونان ومنطقهم.

١ - إعطاء المنطق مكان الصدارة فى فلسفته:

تبين لنا مما سبق كيف أعطى الفارابى للعقل أهمية خاصة، وكيف اعتبره أخص الخيرات بالإنسان لأنه بالعقل صار الإنسان إنسانًا، ومن هنا فقد اعتبر صناعة المنطق هى التى تحقق للإنسان هذا الكمال الخاص به، ويقرر صراحة أن صناعة المنطق هى "أول صناعة ينبغى أن يشرع فيها من صنايع العلوم"(٢٢)، وما ذلك إلا لأن المنطق هو العلم الذى نعلم به الطرق التى توصلنا إلى تصور الأشياء وإلى تصديق تصورها على حقيقتها.

ثم بين فائدة هذه الصناعة للعقل فقال "ومنفعة هذه الصناعة إنها هى وحدها تكسبنا القدرة على تمييز ما تنقاد إليه أذهاننا هل هو حق أو باطل"(٢٣) ثم إنه عن طريقها يحصل لنا اليقين "فصناعة المنطق إذا استعملت

حصل بها العلم اليقين بجميع ما تشتمل عليه هذه الصناعة، ولا سبيل إلى اليقين بالحق فى شىء مما يلتمس علمه دون المنطق"(٢٤).

ونظراً لهذه الأهمية التى أعطاها الفارابى للمنطق فقد اعتبره مقدمة وآلة للعلوم وقدمه على سائر العلوم لأن قوانينه تعصم الذهن من الزلل فى الأحكام ولهذا فقد أوجب الكلام فيه قبل الخوض فى سائر العلوم المحتاجة إليه(٢٥).

وسوف نرى كيف تغلغل المنطق فى جوانب فلسفة الفارابى الطبيعية، والإلهية حتى أنه تساءل هل يعد الوجود فى جملة المعانى الكلية؟ أى هل هو صفة تحمل على موضوع؟، وأجاب الفارابى على ذلك بأن الوجود علاقة نحوية أو علاقة منطقية، وليس هو بالمقولة التى تصدق على شىء موجود بالفعل بحيث يمكن حمله على الشىء فى قضية، إذ ما وجود الشىء إلا الشىء نفسه(٢٦).

وحين سئل عن القضية "الإنسان موجود" هل هى ذات محمول أم لا أجاب بقوله: هذه مسألة اختلف القدماء والمتأخرون فيها، فقال بعضهم أنها غير ذات محمول، وبعضهم قالوا أنها ذات محمول. وعندى كلا القولين صحيح من جهة وجهة، وذلك أن هذه القضية وأمثالها إذا نظر فيها الناظر الطبيعى الذى هو نظره فى الأمور فإنها غير ذات محمول لأن وجود الشىء ليس غير الشىء،: والمحمول ينبغى أن يكون معنى الحكم بوجوده أو نفيه عن الشىء. فمن هذه الجهة ليست هى قضية ذات محمول. أما إذا نظر إليها الناظر المنطقى قلبها مركبة من كلمتين هما أجزاؤها وأنها قابلة لذلك للصدق والكذب، فهى بهذه الجهة ذات محمول والقولان جميعاً صحيحان لكن لكل واحد منهما جهة"(٢٧).

٢ - بروز الحس النقدى عند الفارابى:

كما أن تفضيل الفارابى لطريق البرهان يوضح لنا عنصراً هامًا من العناصر التى اتسم بها المنهج الفارابى وهو نقده للمتكلمين. وقد كان الفارابى من أوائل الفلاسفة الذين تعرضوا بالنقد لمنهج المتكلمين حيث اتهمهم بأنهم أساءوا استخدام منطق أرسطو وقصروه على الدفاع عن الدين فوقفوا عند حدود الجدل ولم يتجاوزه إلى البرهان.

والدارس لكتابه "الحروف" يلاحظ حسا نقديًا دقيقًا، فهو حين يبحث فى أصل اللغة وعلاقتها بالفلسفة والملة، ويأتى بالحروف مبينًا معانيها وتركيب ألفاظها، كان يعرض لأراء الجمهور والمتشككين فى كل مسألة وينقدها، ثم يأتى بالقول الفصل فيها.

وقد مر بنا سابقًا كيف أنه نهض بتنفيذ آراء الطبيب الفيلسوف "محمد بن زكريا الرازى"، كما ألزم نفسه بالرد على "ابن الراوندى" فى بعض مذهبه(٢٨).

وها هو على سبيل المثال ينتقد فيلسوف العرب "الكندى" فى كتابه "إحصاء الإيقاع" لأنه لم يتكلم بما تكلم به عن بصيرة نفسه بالإيقاعات، وإنما تبع "إسحق الموصلى" وقلده.

وهكذا ينتهى الفارابى إلى أنه "ليس ينبغى أن نجعل ما كتبه الكندى فى ذلك رأيا إذا كان متبعًا فى جميع ذلك رأى غيره من غير أن يكون فيه بصيرة نفسه أصلاً ولا بوجه من الوجوه"(٢٩).

ويقول د. محسن مهدى" والذى ينظر فى كتاب الفارابى فى "النكت" يجد أنه جمع فيها تذاكير لو تفرغ لتأليفها كتابًا لكان أشد وأبلغ ما نقده ناقد لما ذهب إليه من يسميهم الكندى "أصحاب الفلسفة النجومية"(٣٠).

ونود أن نشير إلى أننا إذا كنا نجد عند الفـارابى حسًا نقديًا، فإن هذا إن دل على شيء فإنما يدل على تمـسكه بخصائص الفكر الفلسـفى، إذ لا يخفى علينا أن المفكر إذا أراد أن يقدم لنا فكرًا فلسفيًا، فإن هذا الفكر الفلسفى لا بد أن يقوم على أساس النقد لا مجـرد المتابعة لآراء الآخرين. لأن المفكر لو كان متابعًا لآراء الآخرين مقلدًا لهم، فإنه لا يـستحق أن يسمى فليسوفًا ولا يصح أن نقول أنه يكتب فى مجال الفلسفة(٣١).

٣ - أن منهج الفارابى خاصة وفلسفته عامة قد نبعت من تاريخيته(*)؛

أى أننا سنحاول أن نبين أن هذا المنهج هو منهج خاص بالفارابى، وهذه الفلسـفة فلسفـة الفارابى وإن كـانت هناك مؤثرات مـتعـددة واستـرشاد بآراء الآخرين، إلا أن هذا لم يقض على خاصيات الفارابى وأصالته.

وسنلاحظ أن الاتجاه الفكرى الذى تبناه فـلاسفة العرب لم يعتـمد كلية على مدرسة متـشخصة من مدارس الإغريق بحيث ينفـرد الفيلسوف بها دون سائر الاتجـاهات الأخرى، بل انعكست مـحاولتهم على قـضية التـوفيق بين الفلسفـة والدين. ومن هنا كان تأثرهـم بالفكر اليونانى سـواء أفلاطونى، أو أرسطوطالـيـسى أو أفلوطيـنى ولكنهم تناولـوه من خـلال منظـور إسـلامى فاختلفت نظرياتهم الفلسفية عن مثيلاتها من اليونانية.

وبالنسبـة لفيلسوفنا، فـقد تأثر بكبار فـلاسفة اليونان خـاصة أرسطو، وأفلوطين (من خـلال نسـبـة كـتـاب أثولوجـيا إلـى أرسطو وهو فى الواقع لأفلوطين)، فقرأ مـؤلفاتهم فى مختلف فـروع الفلسفة وشرح بعـضها وعلق على البعض الآخـر، ونبذ مـا كان لا يتوافق منهـا مع عقـيدته أو أوله تأويلاً خاصًا.

وقد يبـدو للعيان تـنافر هذه الاتجاهات، وكـيف تظهر كلهـا فى مفكر واحد كالفارابى مثلاً. ولكن الفارابى وهو صاحب الشخصية المستقلة إلى حد

كبير، كانت لديه القدرة على أن يطلع على الكثير من الآراء والاتجاهات ويهضمها جيداً، ثم يقول بآراء جديدة وإن كانت فيها بعض الجذور التى استفادها من الآخرين إلا أنها آراء خاصة به وحده.

وهكذا لولا سمة العقل التى غلبت عليه من جهة، وعملية المزج والدمج التى حاول أن يقوم بها متسلحاً بحقائق الوحى من جهة أخرى، لما انتهى إلى النتيجة الأساسية التى حاول أن يصل إليها سواء بمنهجه فى التوفيق بين آراء الفيلسوفين الكبيرين أفلاطون وأرسطو، أو فى التوفيق بين الفلسفة والدين. تلك النتيجة هى وحدة الحقيقة وأنه لا تعارض أو تناقض بين ما تقتضيه العقيدة الدينية، وما يقتضيه العقل بمنطقه.

هناك إذن أثر أفلاطونى، ظهر واضحاً فى إلاهيات الفارابى، وخاصة فى اعتقاده أن النفس أو الجزء الناطق فيها جوهر روحى خالد، كما ظهر فى اهتمامه بالرياضيات أو علم التعاليم الذى اعتبره الفارابى السبيل إلى معرفة مبادىء الوجود. إلا أن الفارابى قد أوله تأويلاً خاطئاً من بعض زواياه. حينما حاول أن يجمع بين آرائه وآراء أرسطو. فأول المثل لتتمشى مع الصور التى يقول بها أرسطو، كما جعله يقول بحدوث العالم رغم أن كليهما يقولان بقدمه. وهكذا فقد جانبه الصواب فى فهم بعض آرائه(٣٢). كما أن هناك أثراً أرسطياً كان أوضح فى فلسفة الفارابى من الأثر الأفلاطونى، فالطابع العلمى لفلسفته الطبيعية هو الطابع الأرسطى، والفارابى يكاد يتفق مع أرسطو فيما يتعلق بالأفكار الأساسية فى علم الطبيعة بمعناه، ومادته المعروفين حتى ذلك العهد اتفاقاً تاماً. أعنى أنهما يتفقان تقريبياً فى النواحى العلمية الكونية بالمعنى الضيق. إلا أن الفارابى قد اختلف مع أرسطو فى النواحى الميتافيزيقية خصوصاً مسألة قدم العالم والأصول التى تقوم عليها وكذلك فكرة الألوهية وصفاتها وعلاقتها بالكون.

ويرجع اهتمام الفارابى بأرسطو إلى شرحه لأكثر كتبه المنطقية والطبيعية والأخلاقية، ولذلك جاءت شروحه فريدة من نوعها لتضلعه فى علم المنطق وسموه فى النظريات العقلانية. ويعلل مونك "استحواذ أرسطو على اهتمام فلاسفة الإسلام بقوله: "أن العرب قد انتخبوا أرسطو، وفضلوه على غيره لأن طريقته التجريبية كانت أقرب إلى نزعاتهم العلمية عن مذهب أفلاطون الخيالى، ولأن منطقه كان سلاحًا نافعًا فى المسائل الخلافية القائمة بين المدارس اللاهوتية المختلفة"(٣٣).

والفارابى حينما درس أرسطو وشرح مؤلفاته، فإنه أضاف إلى فلسفته عناصر من المذهب الأفلوطينى وقد تابعه ابن سينا فى ذلك، ومن هنا فقد اختلف مثلاً عن ابن رشد الذى درس أرسطو فقط متسلحًا بالعقيدة الإيمانية(٣٤):

كذلك كان للأفلاطونية المحدثة تأثيراً كبيراً على الفارابى نظرًا لما اتسمت به من الطابع الروحى الذى يقترب من طبيعة الأديان، فظهر هذا الأثر واضحًا فى إلاهيات الفارابى، ونتج عنه القول "بالفيض" الذى أصبح السمة العامة التى تميز مذهب الفارابى فى الوجود والمعرفة، وعالم ما فوق فلك القمر ومراتب عقوله، تم الأجسام السماوية وتأثيرها فى عالم الكون والفساد.

كذلك لا يعدم الفارابى أثرًا صابئيًا حرانيًا وهو الذى قضى فترة من حياته الفكرية فى "حران" معقل الفكر الوثنى الشرقى. وقد أثر هذا الفكر الوثنى على اتجاه الفكر الفلسفى عند العرب من أمثال الكندى والفارابى وابن سينا، ولا يخلو علم الكلام من وشائج قربى معهم أيضًا. وقد أدى ذلك إلى قولهم بارتباط النفوس بالأفلاك، وعقلانية الفلك وتقديسه، وتطلعات النفس البشرية نحوه(٣٥).

وما يقال عن الأثر الصابئى على الفكر الفارابى، يقال أيضًا على النزعة الشيعية الإسماعيلية والتى تكمن إلـى حد ما فى محاولته الجمع والتوفيق بين آراء الفلاسفة القدامى وبـيان أن الحقيقة الفلسفية لا تتـعدد بتعدد المذاهب بل الحقيقة واحدة(٣٦).

وأخـيـرًا فـإننا لا يمكن أن ننـكر أن الفـارابى وهو يواجـه كل هذه الاتجاهات المختلفة، إنما كان يستند فى بناء نسقه الفلسفي على عناصر إسلامية بارزة. إلا أننا نود أن نشير إلى أن المصدر الإسلامى عنده لا يعنى أن آراءه فى هذه المجالات لا بد أن تـتفق مع الدين. إذ أن كل مـا نقصده هو الـقول بأن الدارس لفلسفته يجـد جذورًا دينية إسلامية لا يمكن إغـفالها. وهذه الجذور الدينية الإسلامـية إذا كانت تبدو بعيدة فى بعض الأحـيان عن الفهم الظاهرى للدين، فإن سبب ذلك يكمن فى أن الفارابى قام بتأويلها على نحو خاص.

وهكذا يمكن القول بأن الفارابى وإن اقتبس مناهج اليونان واستعار طرق استـدلالاتهم إلا أنه فى الوقت ذاته حدد مـوقفه إزاءها فـأبطل جانبًـا منها، وأبقى جانبًـا، وتعصب لآخـر، وليس فى هذا ضيـر، فالفكر الفلسـفى أخذ وعطاء فى كل مراحله المـتطورة. فالفلسفـة الفارابية حـصيلة حوار لا عـملية نقل، وهذا ما ميزها عن غيرها من الفلسفات الأخرى.

وعلى ذلك فنحن نرفض اتجاه البعض إلى تجزئة فلسفته مدعين بأن هذا العنصر إسـلامى، والآخر يونانى، والثـالث إسماعـيلى مستـوحى من تعاليم الشيـعة، كمـا ذهب إلى ذلك الأستاذ "جـوزيف الهاشم" عندمـا قال: "إن مذهب الفـارابى انتقائى لأنه ينتـقى من أئمة الفكر الإغريقى، وتوفـيقى لأنه يوفق بين نظريات الفلاسفة وبين الدين الإسلامى"(٣٧).

أو كـمـا يقـول د. سـامى النشـار "... كـان الـفـاراب يونانيًـا فى تفكيـره... انفصل عن نطاق الأمـة الإسلاميـة وكرهتـه ولعنته حـتى يومنا هذا" (٣٨).

فمثل هذه الأقوال والاتهامـات لا تدل إلا على التعصب والتعسف إزاء فيلسوف عبقرى كتب له الخلود فى عالم الفكر.

وحقيقـة الأمر أن فلسفة الفارابى لها شـخصيتها الذاتيـة المستقلة، وهى واحدة، وإن تشعبت آفاقها.

لقد جاء فكرة مختلفا عن فكر الآخرين، إذ لا يخفى علينا أن أى إبداع فى مجـال العلوم الإنسانيـة لا بد أن يقوم على الذاتية، وعلـى النقد، وعلى التفكير الحر المستقل، وواضح أن هذه الجـوانب كلها تتنافى تمامًا مع التقليد. إن المقلد كـما يقـول "د. عـاطف العراقى": يتـلاشى فكره فى خـضم فكر الآخـــرين لأنه لا يخـــتـلف فى فكره عـن فكر هؤلاء الذيـن أخـذ عـنهم أفكاره(٣٩).

٤ - اتصاف الفلسفة الفارابية بالدقة والعمق:

سار الفـارابى فى عرض أكثـر مؤلفاته علـى أسلوب يمتاز بالقـصد فى اللفظ، والعـمق فى المعنى، والدقـة فى التعـبيـر والقوة والتـماسك وحـسن الانسجـام مع ربط المواضيع ربطًا محكمًـا منطقيًا. وفى ذلك يقـول "كارادى فو" إن لفكره وثبات كـوثبات الفنان، وله منطق مرهف مـتفاوت، ولأسلوبه مزية الإيجاز العميق".

وكان الفارابى يعايش النصـوص وهذا أدق خصائص المنهج، وقد وجد مكتوبًا بـخطه على "كتاب النفـس لأرسطو طاليس" قرأت هذا الكتـاب مائة مرة، ويقال أنه قـرأ السماع الطبيعى لأرسطو أربعـين مرة ومع ذلك يقول إنى

محتاج لمعاودته"[٤٠] ولذا فقد تميزت مؤلفاته بالدقة وتميز صاحبها بالصبر والتأنى. فقد كان الفارابى يكتب الفصول العديدة، ويعيد كتابتها وتحريرها وتصنيفها ثم يتركها لمدى طويل، ثم يعود وينظر ويدقق فيها من جديد. لم تكن قراءة الفلسفة وصياغتها بالشىء اليسير، ولهذا جاءت ألفاظه وتعابيره فى مصنفاته تحمل التكرار[٤١].

٥ - اختلاف المنهج الفارابى عن المنهج اليونانى:

إذا كان فلاسفة الإسلام وخاصة الفارابى قد أعجبوا بالمنطق الأرسطى فشرحوه وهذبوه وقربوه من العقول فى ذلك الوقت، فإن هذا لا يعنى أنهم طبقوه والتزموا به فى مناقشتهم واستدلالاتهم وأبحاثهم، وما ذلك إلا لأن القضايا التى عالجوها كانت تمس صميم حياتهم الإسلامية، فاستخدموا فى تناولهم تلك القضايا المنطق الأرسطى مع تحوير فى بعض أسسه بما يتمشى مع جوهرهم الروحى فاختلف المنهج الإسلامى عن المنهج اليونانى فى معالجة تلك القضايا.

فإذا كان المنطق الأرسطى يتميز بأنه منطق ثنائى القيم، فإن المنطق الفارابى الإسلامى. تميز بأنه منطق ثلاثى القيم.

هذا المنطق الخاص لا يتقيد بمبدأ الثالث المرفوع، فالقضية ليست إما صادقة أو كاذبة لا غير، بل هناك دومًا فى المنطق العربى الإسلامى قيمة ثالثة. وعلى سبيل المثال: فإذا كان التقليد الأرسطى يميز بين الواجب، والممكن. فإن فلاسفتنا وخاصة الفارابى قد أضافوا إلى القدم والحدوث قيمة ثالثة هى "القديم بالزمان الحادث بالذات" كما أضاف الفارابى إلى العلم بالكليات، والعلم بالجزئيات، ما أسماه "العلم بالجزئيات على نحو كلى".

إن هذا المنطق الثلاثى الذى يشكل البناء الأساسى لمذهب الفارابى الفكرى مستمد أساسًا من بنية الفكر الإسلامى التى تتحرك فيه العلاقات بين

ثلاثة أركان: الله - الإنسان - العالم. فى حين أنها فى المنطق اليونانى الثنائى القيم تتحرك بين ركنين فقط هما: الإنسان والعالم، أما الآلهة فهى عندهم من صنع البشر. وهى آخر ما يوجد. فالمادة أولاً، ثم الإنسان ثانيًا، ثم الآلهة بعد ذلك(٤٢).

ومن هنا فقد اختلف المنهج العربى عن المنهج اليونانى، وتميز المنهج الفارابى بأنه ثلاثى القيم، بينما منهج أرسطو ثنائى القيم.

ثالثا: المنهج وعلاقته بتصنيف العلوم وإحصائها:

يعد الفارابى أول من عنى بتصنيف العلوم وإحصائها من بين فلاسفة العرب ومتكلميهم، ومن هنا فقد كان كتابه "إحصاء العلوم" هو أول مرجع عربى يحصى العلوم المشهورة فى عصره علمًا علمًا، ويعطى القارىء فكرة واضحة عن موضوع كل علم ومنفعته النظرية والعملية.

ويرى "مونك"، و"فارمر" أن هذا الكتاب يدل على أن الفارابى هو أول من وضع النواة لدوائر المعارف فى العالم. وقد أيد هذا القول "الشيخ مصطفى عبد الرازق" فقال "فليس مجانبًا للحق قول من يرى أن الفارابى هو أول من وضع دائرة المعارف ولسنا نعرف من قبل الفارابى من قصد إلى تدوين جملة المعارف الإنسانية فى زمنه موطأه مجملة يسهل تناولها على المتأدبين(٤٣).

«فالكندى» الذى سبق الفارابى بنحو مائة عام لم يورد إحصاءً للعلوم كما فعل الفارابى، وإنما يذكر أسماء كتب أرسطو فى علوم الأخلاق والسياسة وهو ما يقصده أرسطو بالعلم العملي، ثم يضيف إلى العلوم الفلسفية المعروفة عند أرسطو، العلوم الدينية التى هى بالوحى ومن الله، ثم يتحدث عن الرياضيات ويجعل لها المقام الأول من حيث الابتداء بها فى التعليم فهى تسبق العلم الطبيعى والمنطق(٤٤).

كما أنه يذكر أن الفلسفة تنقسم إلى علم وعمل وذلك لأن النفس تنقسم إلى قسمين هى العقل والحس. فالعلم هو القسم العقلى، والعمل هو القسم الحسى[(٤٥)].

وما ذكره الكندى لا يعد إحصاءاً للعلوم ولا تصنيفًا لها. فلم تكن فكرة إحصاء العلومط قد تبلورت عند فيلسوف العرب بعد رغم إطلاعه على تصنيفات أفلاطون وأرسطو للعلوم.

ولا شك أن كتاب الفارابى "إحصاء العلوم" كانت له أهمية كبرى فى تاريخ الفكر الفلسفى، إذ أنه يتضمن إحصاءاً للعلوم المعروفة فى عصره وبالتالى فقد كان له اتصالاً وثيقًا بمنهج الفارابى فى العلوم.

فإذا كان المنهج يعد الطريق الذى يتوصل بواسطته إلى نتيجة ما، فإنه يشار به كذلك إلى التنظيم أى يشير إلى فعل الإنسان الذى تتبلور على ضوئه الأفكار والأحكام والبراهيم المتباينة[(٤٦)]. ومن هنا كان كتاب الفارابى "إحصاء العلوم" بمثابة تنظيم عقلى "للعلم الإنسانى كتب فى عصر بلغ فيه الفكر العربى أوجه فى تفهم أمور العلم واللغة وضرورة التعبير عما ينظر الإنسان فيه ويعقله[(٤٧)].

ويطلعنا الفارابى على مراده من تأليف كتابة هذا منذ البداية فيقول "قصدنا من هذا الكتاب أن نحصى العلوم المشهورة علمًا علمًا، ونعرف جمل ما يشتمل عليه كل واحد منها، وأجزاء كل ماله أجزاء، وجمل ما فى كل واحد من أجزائه"[(٤٨)].

وبهذا الكتاب يقدر الإنسان كما يقول الفارابى أن يقايس بين العلوم فيعلم أيها أفضل، وأيها أنفع، وأيها أتقن وأوثق وأقوى، وأيها أوهن وأوهى وأضعف وهكذا فالإحصاء يساعدنا من ناحية المنهج على الموازنة بين العلوم

حتى نتبين أفضلها وأوثقها وأتقنها، أراده أن يكون مختصراً لعلوم عصره أراد أن يحصى العلوم المشهورة علما علما ليبين الحقائق النظرية والعلمية التى تفصح عنها طبيعة العلوم المتداخلة والمتشابهة(٤٩) ولهذا فقد أدرك القدامى قبل المحدثين قيمة هذا الكتاب حتى قال فيه "ابن صاعد الأندلسى"... ثم له بعد هذا كتاب شريف فى إحصاء العلوم والتعريف بأغراضها لم يسبق إليه ولا ذهب أحد مذهبه فيه ولا يستغنى طلاب العلوم كلها عن الاهتداء به وتقديم النظر فيه"(٥٠).

إذن فالفارابى فى هذا الكتاب يورد إحصاءً للعلوم لا تصنيفًا لها وقد جعله الفارابى فى خمسة فصول كما ذكرنا سابقًا وهى علم اللسان، وعلم المنطق، وعلم التعاليم، والعلم الطبيعى والعلم الإلهى، ثم العلم المدنى وعلم الفقه وعلم الكلام"(٥١).

أما تصنيف العلوم عند الفارابى فقد أورده فى بعض كتبه، وقد اشتمل كل مؤلف منها على تصنيف يختلف بعض الشىء عما ورد فى مؤلف آخر، ولذا فإن الصورة الكاملة لتصنيف العلوم عنده لا يمكن أن توجد إلا بجمع أقواله فى هذا المجال من كتبه المختلفة ومقارنتها، وهو ما سنحاول أن نقوم به فى هذا الفصل.

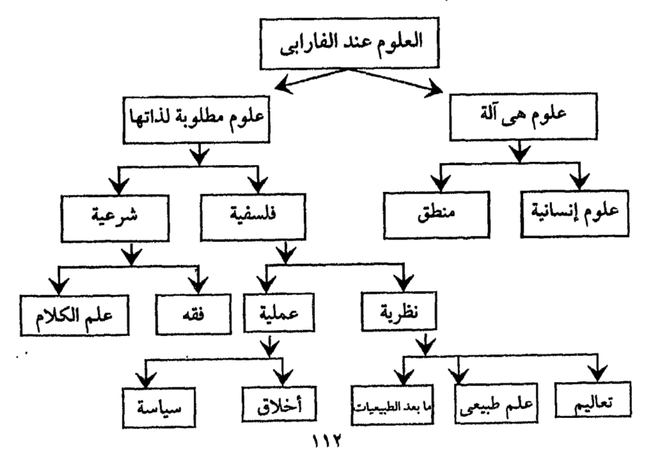
فقد ذكر فى كتابه "التنبيه على سبيل السعادة" إن الصنائع صنفان صنف مقصوده تحصيل الجميل، وصنف مقصوده تحصيل النافع، والصناعة التى مقصودها تحصيل الجميل فقط هى التى تسمى الفلسفة والحكمة على الإطلاق" ولما كان الجميل صنفين" : صنف به يحصل معرفة الموجودات التى ليس للإنسان فعلها وهذه تسمى النظرية، والثانى به تحصيل معرفة الأشياء التى شأنها أن تفعل والقوة على فعل الجميل منها، وهذه تسمى الفلسفة العملية والفلسفة المدنية. والفلسفة النظرية تشتمل على ثلاثة أصناف من

العلوم أحدها علم التعاليم، والثانى العلم الطبيعى، والثالث علم ما بعد الطبيعيات. . . والفلسفة المدنية صنفان: أحدهما يحصل به علم الأفعال الجميلة، والأخلاق التى تصدر عنها الأفعال الجميلة. . . وهذه تسمى الصناعة الخلقية، والثانى يشتمل على معرفة الأمور التى بها تحصل الأشياء الجميلة لأهل المدن. . . وهذه تسمى الفلسفة السياسية فهذه أجزاء صناعة الفلسفة[٥٢].

وفى كتاب تحصيل السعادة نجد الفارابى يصنف العلم النظرى على أساس مادية العلم أو تجرده[٥٣].

وفى كتابه الجمع بين رأيي الحكيمين يقول "موضوعات العلوم وموادها لا تخلو من أن تكون إما إلهية وإما طبيعية وإما منطقية وإما رياضية أو سياسية"[٥٤].

وعلى هذا الأساس يمكننا أن نستعين بما وضعه "د. الألوسى"[٥٥] كتخطيط متكامل للعلوم عند الفارابى وهى:



وهذا التصنيف للعلوم عند الفارابى يتباين فى بعض أسسه مع تصنيف أرسطو بينما حصر المعلم الأول فى منهجه العلوم بثلاث: نظرية (كالرياضيات والطبيعيات) وشعرية (كالجدل والبلاغة والشعر) وعملية إنتاجية (كالأخلاق والاقتصاد والسياسة)، نجد الفارابى قد حصرها فى فرعين رئيسيين: نظرية وعملية[٥٦].

كما نجد فيه بعض الملامح من تقسيم أفلاطون للعلوم إلى سفلى وهى الطبيعية ووسطى هى الرياضة، وعليا وهى معرفة المبدأ الأول أو المثل. هذا التقسيم للعلوم قد ذكره الفارابى فى كتابه "أغراض الحكيم - فيما بعد الطبيعة - إذ يقول "العلوم الجزئية منها - علم الطبيعة... وعلم الهندسة وعلم الحساب... وأما العلم الكلى فهو الذى ينظر فى الشىء العام لجميع الموجودات.

وكذلك أعطى الفارابى لعلم التعاليم والرياضيات نفس القيمة والمكانة التى أعطاها له أفلاطون فى تقسيمه[٥٧].

وهكذا جعل الفارابى موضوع الفلسفة يشمل كل أصناف المعرفة من الطبيعيات والإنسانيات من الوجهين النظرى والعملى: "النظرية هى التى إذا علمها الإنسان لم يمكنه أن يعملها، والعملية هى التى إذا علمها الإنسان أمكنه أن يعملها"[٥٨].

وهكذا فمهما تعددت موضوعات العلوم فهى موضوعات للفلسفة، وهو يؤكد ذلك بقوله "موضوعات العلوم وموادها لا تخلو من أن تكون إما إلهية وإما طبيعية وإما منطقية وإما رياضية أو سياسية، وصناعة الفلسفة هى المستنبطة لها والمخرجة لها"[٥٩].

وإذا كنا قد ذكرنا فى البداية أن الفارابى كان من أوائل الفلاسفة الذين اهتموا بإحصاء العلوم وتصنيفها فمما لا شك فيه أن من جاء بعده من

الفلاسفة والمفكرين قد تأثروا بمنهجه فى التصنيف. فقد اعتنى إخوان الصفا بإحصاء العلوم ووضعوا رسائلهم التى هى أشبه بدوائر المعارف على غرار إحصاء الفارابى للعلوم وتصنيفها(٦٠).

كذلك يتابع ابن سينا الفارابى ويأخذ بتقسيمه للعلوم وإن كان لم يشر إلى ذلك فى مصنفاته. وكما يقول "د. ماجد فخرى" إن ما أورده ابن سينا فى تقسيم العلوم لا يزيد شيئًا عما وضعه الفارابى فى إحصاء العلوم"(٦١).

ولم يقتصر هذا الأثر على فلاسفة العرب وإنما كان تأثيره الكبير على فلاسفة أوروبا فى العصور الوسطى كما أشرنا إلى ذلك سابقًا.

وهكذا بقى تصنيف العلوم عند الفارابى وإحصائها مصدر ثراء للفكر فى مجالاته النظرية، حيث تمسك به المفكرون ولفترة طويلة من الزمان جنبًا إلى جنب مع التجديد والابتكار الذى بعثه العلماء العرب فى مسيرة العلم.

رابعًا: موضوع العلم الطبيعى ومنهجه:

يحتل العلم الطبيعى فى مذهب الفارابى الفلسفي مكانة رئيسية، وإن كان يأتى فى المرتبة الدنيا فى تقسيم العلوم عنده "حيث اعتبره مرحلة للوصول إلى معرفة الفلسفة الأولى.

وهو يعرفه بأنه "البحث فى الأجسام الطبيعية، وفى الأعراض التى قوامها فى هذه الأجسام، ويعرف الأشياء التى عنها والتى بها والتى لها توجد هذه الأجسام والأعراض التى قوامها فيها"(٦٢).

فوظيفة العلم الطبيعى إذن وفقًا لتعريف الفارابى هى أن يعرف كل جسم طبيعى مادته، وصورته وفاعله والغاية التى لأجلها وجد ذلك الجسم. هذا من جهة وجود الجسم الذى هو موضوع العلم الطبيعى. أما من جهة أعراض هذا الجسم فوظيفته أن يعرف ما به قوامها، والأشياء الفاعلة لها، والغايات التى

لأجلها تلك الأعـراض. وبهذا يكون العلم الطبيـعى عند الفارابى علم بعلل وجود الأجسام الطبيعية وبظواهرها(٦٣).

ويدخل الفـارابى هذا العلم ضمن نطاق العلوم الجـزئية ويرى أنـها هى التى موضوعـاتها بعض الموجودات أو بعض الموهومات فـينظر فى الجسم من جهـة ما يتحـرك ويتغيـر ويسكن عن الحركة، ومن جـهة ماله مـبادىء ذلك ولواحقه(٦٤).

وهكذا يتحـدد موضوع الـعلم الطبيعى وكـما يقول الـفارابى، "العلم الطبيعى له مـوضوع يشمل على جمـيع الطبيعيات ونسـبته إلى ما تحتـه نسبة العلوم الكلية إلـى العلوم الجزئية، وذلك الموضـوع هو الجسم بما هو متـحرك وساكن، والمتحرك فيه وعنه هو الأعراض اللاحقة من حيث هو كذلك لا من حيث هو جسم فلكى أو عـنصرى مخصوص، ثم النظر فى الأجـسام الفلكية والأسطقسية نظرًا أخص من ذلك فإن النظر فى موضوع هذا الجسم هو جسم مخصوص لا الجسم المطلق ثم يتـبع ذلك النظر فيما هو أخص منه وهو النظر فى الأجسام الفلكية والأسطقسـية نظرًا أخص من ذلك فإن النظر فى موضوع هذا الجسم هو جسم مـخصوص، ثم النظر فى الأجسام الأسطقسـية مأخوذة مع المزاج وما يعرض لهـا من حيث هى كذلك، ثم يتبع ذلك النظر فـيما هو أخص منه وهو النظر فى الحـيوان والنبات وهناك يخـتم العلم الطبيـعى، أما الأجسام الفلكيـة فإنها لما كانت بسيطة ولم يعرض لهـا المزاج وكانت صورها موقوفة على موادها لم يكن يتعلق به نظر أخص منه"(٦٥).

أما الأقسـام التى يشملها العلم الطبـيعى فيرى الفارابى أنهـا تنقسم إلى ثمانيـة أجزاء وذلك طبقًا للنظرة الأرسطيـة حيث(٦٦) يرد كل قسم منها فى كتاب خاص من كتب أرسطو وهى:

١ - الأعراض والمبادىء المشتركة بين جميع الأجسام الطبيعية (كما فى السماع الطبيعى).

٢ - الأجسام أو الجواهر البسيطة (كما فى كتاب السماء).

٣ - كون الأجسام الطبيعية وفسادها (كما فى كتاب الكون والفساد).

٤ - مبادىء الأعراض والانفعالات التى تخص الأسطقسات (العناصر) (كما فى الكتب الثلاث الأولى من الآثار العلوية).

٥ - الأجسام المركبة من العناصر (كما فى الكتاب الرابع من الآثار العلوية).

٦ - الأجسام المعدنية (كما فى كتاب المعادن).

٧ - النبات (كما فى كتاب النبات).

٨ - الحيوان ويشمل الإنسان (كما فى كتاب الحيوان وكتاب النفس)[٦٧].

وما ذكره الفارابى عن تعريف العلم وأقسامه يعود الفضل فيه إلى "أرسطو" إلى حد كبير، كما يعود إلى سلفه "الكندى" الذى كان متأثرًا بأرسطو أيضًا حيث جعل علم الطبيعة هو علم الأشياء المتحركة، وأن الطبيعة علة الحركة والسكون عن حركة[٦٨]. كما أن بعض فلاسفة الإسلام كابن سينا قد حذا حذوه فى هذا التقسيم[٦٩].

ولم يقف الفارابى عند حدود عرض أقسام العلم الطبيعى فقط، وإنما أشار أيضًا إلى المنهج المتبع فى دراستها، ونقطة البدء بالنسبة لعالم الطبيعة فقال "أنه يبتدىء فينظر فى الأجسام، وفى الأشياء الموجودة للأجسام، وأجناس الأجسام وهى العالم، والأشياء التى يحتوى عليها العالم، وبالجملة

هى أجناس الأجسام المحسوسة أو التى توجد لها الأشياء المحسوسة وهى الأجسام السماوية ثم الأرض والماء والهواء وما جانس ذلك من نار وبخار وغير ذلك، ثم الأجسام الحجرية والمعدنية التى على سطح الأرض وفى عمقها، ثم النبات، والحيوان غير الناطق، والحيوان الناطق.

هذه هى جملة الأجسام التى يبحثها عالم الطبيعة إلا أن الفارابى يشير إلى أنه ينبغى عليه أن يعطى فى كل واحد من أجناس هذه الأجسام وفى كل واحد من أنواع كل جنس وجوده، ومبادىء وجوده كلها. فيعطى فى كل واحد منها: أنه موجود، وماذا وجوده وبماذا وكيف وجوده، ولماذا وجوده ولأجل ماذا وجوده. وليس يقتصر فى شىء منه على مبادئه القريبة بل يعطى (مبادىء مبادئه ومبادىء مبادىء مبادئه) إلى أن ينتهى إلى أقصى المبادىء الجسمانية التى له(٧٠).

معنى ذلك أن عالم الطبيعة يثبت مبادىء الموجودات إن كانت لجزىء جزىء منها. أما إذا كانت هذه الأجسام أو الموجودات تشترك فى مبادىء أول تعمها جميعًا فإن إثبات هذه المبادىء لا يدخل فى صناعة الطبيعيين، بل يقوم صاحب العلم الإلهى بذلك. فبيان مبادىء العلوم الجزئية يقع على عاتق صاحب العلم الكلى أى العلم الإلهى(٧١) يقول الفارابى "نحن نثبت فى الطبيعيات مبدأ الوجود والحركة من عوارض العلم الطبيعى ثم نبحث عن ذلك المبدأ وأنه هو جوهر أو عرض فيكون هذان المعنيان من عوارض العلم الطبيعى وكذلك نثبت فى الإلهيات مبدأ الوجود ثم نبحث عنه بأنه ذلك المبدأ هل هو جوهر أم ليس بجوهر. وإنما نثبت المبدأ للموجود فى هذا العالم لماله مبدأ وهو المعلول، وإذا كان كذلك كان إثبات المبدأ لبعض الموجود لا لكله وهذا يكون فى علم آخر فوقه"(٧٢).

وهكذا فالفارابى فى نظرته للعلوم الطبيعية وصلتها بالعلم الإلهى لم يتحرر من تلك النظرة الأرسطية التى تذهب إلى أن الصنائع الجزئية لا تبين أسباب الأمور، وإنما تبينها الفلسفة الأولى.

ولو كان الفارابى قد قال باستقلال العلم الطبيعى عن العلم الإلهى لتمكنت العلوم الطبيعية من التقدم إلى حد كبير.

خامساً: موضوع العلم الإلهى[٧٣] ومنهجه:

جعل الفارابى العلم الإلهى آخر العلوم النظرية بعد ذكره للعلم الرياضى والعلم الطبيعى، لأنه رأى كما رأى أرسطو أن العلم الإلهى هو أهم العلوم وأشرفها وأن ما سواه من العلوم خدم وتبع له إذ يقول "فضيلة العلوم والصناعات إنما تكون بإحدى ثلاث: إما بشرف الموضوع، وإما باستقصاء البراهين، وإما بعظم الجدوى الذى فيه سواء أكان منتظر أو مختصراً، وقد يجتمع الثلاثة كلها أو الاثنان فى علم واحد كالعلم الإلهى"[٧٤].

وهذا العلم لا يفتقر فى وجوده إلى المادة ولا إلى الحركة ويسمى الفلسفة الأولى، أو ما بعد الطبيعة، وهو يبحث عن الموجود المطلق وينتهى فى التفصيل إلى حيث تبتدىء منه سائر العلوم. فيكون فى هذا العلم بيان مبادىء سائر العلوم الأخرى كما ذكرنا سابقًا.

وقد عرفه الفارابى بأنه "العلم الذى يبحث فى مبادىء البراهين فى العلوم النظرية الجزئية حيث يرتقى البحث إلى الموجودات التى ليست أجسامًا ولا فى أجسام"[٧٥].

ويصرح الفارابى بأنه وجده بكامله فيما يوافقه من كتب أرسطو[٧٦] وقد قسمه إلى ثلاثة أقسام:

١ - قسم يعالج الموجودات والأشياء التى تعرض لها بما هى وهو علم الوجود.

٢ - قسم يعالج الجواهر المفارقة من حيث طبيعتها وعددها وشرف مراتبها مفضيًا آخر الأمر إلى معرفة كائن كامل لا يمكن أن يكون شىء هو أكمل منه "وهو المبدأ الأقصى لجميع الموجودات والذى منه تستمد سائر الأشياء وجودها.

٣ - أما القسم الثالث فهو يعالج مبادىء البرهان فى العلوم النظرية الجزئية كمبادىء علم المنطق، ومبادىء علوم التعاليم، ومبادىء العلم الطبيعى(٧٧).

فغاية العلم الإلهى حينئذ التدرج صاعدًا من الموجودات المتكثرة المتناهية المتفاضلة بالكمال ليرقى إلى الواحد اللامتناهى الأول الكامل الذى ليس لوجوده سبب من غيره. فهو واجب الوجود الذى لم يستفد وجوده من وجود سابق. فالغاية القصوى للعلم الإلهى إذن هى التصاعد بالمعرفة إلى ما لا يمكن أن يكون له سبب(٧٨).

ومن هذا التقسيم للعلم الإلهى يتضح لنا أن الفارابى يؤكد أن البرهنة على مبادىء العلوم الجزئية هو من شأن علم ما بعد الطبيعة أو الفلسفة الأولى بتعبير "أرسطو". وابن سينا يقرر مثل هذا فى كتابه "النجاة" إذ يقول" وللعلوم أيضًا مبادىء وأوائل من جهة ما يبرهن عليها وهى المقدمات التى تبرهن ذلك العلم... بل بيان مبادىء العلوم الجزئية على صاحب العلم الكلى وهو العلم الإلهى"(٧٩).

وهكذا فإذا كان العلم الطبيعى كما يقول "ابن رشد" يضطلع بمهمة بيان أقصى أسباب الأمور المحسوسة وهى الهيولانى والمحرك، فإن العلم الإلهى

يضطلع بمهمة بيان السبب الصورى لهـا والغائى والفاعل. وقد يتساءل البعض وهل هناك فـرق بـين المحـرك والفـاعل. ويرد علـى ذلك "ابن رشـد" فى تلخيصـه لما بعد الطبيعة "لأرسطـو" أن المحرك يعطى للمتحرك الحـركة فقط والفاعل يعطى الصورة التى بها الحركة"(٨٠).

ويعرض الفارابى لموضوعه فيقول "وأما النظر فى الجسم وهل هو جسم مؤلف من أجزاء لا تتجزىء وهل هو متناه أو غير متناه؟ وهل يجب أن يكون لكل جزء جزءاً وشـكلاً وقواماً أم لا؟، فإنه يتعلـق بما بعد الطبيعـة فإنها من أحوال الجـسم من حيث هو مـوجود لا من حـيث هو واقع فى التغـير وهو البـحث عن نحو وجـوده الذى يخـصه وهو أنه أى وجـود يخصـه وهل هو جوهر أو عرض؟ وإن كان جوهراً فهل متناه أو غير متناه؟ لا من حيث أفعاله وتأثيراته، هل هى متناهية أو غير متناهية فإنه يتعلق بالطبيعى(٨١).

وهذا التحديد لعلم الإلهيات يتعلـق بالقسم الأول منها أما القسم الثانى الذى يتعلق بالبحـث عن الموجودات التى ليست بأجسام ولا فى أجـسام فإنه يحاول إثبات أنها مـوجودة، ومتناهية وأنها متفـاضلة فى الكمال حتى ترتقى إلى كمـال لا يمكن أن يكون شىء هو أكـمل منه ولا فى مرتبـه وجوده ولا نظير له ولا ضـد... إلخ وأن سائر الموجـودات متأخـر عنه فى الوجود وأنه أفاد كل واحد سواه الوجود والوحدة... إلخ.

ثم بين كـيف حـدثت الموجودات عنه وكـيف اسـتفـادت عنه الوجـود ويفحص عن مـراتب الموجودات وكيف حصلت لهـا تلك المراتب ثم يفحص عن باقى أفعاله عز وجل إلى أن يستوفيها ويبين أنه لا جور فى شىء منها ولا خلل ولا تتنافـر ولا سـوء نظام، وبالجملة لا نقـص فى شىء منها ولا شـر أصـلاً. ويبطل كل الظنون الفاسـدة التى ظنت بالله عـز وجل فى أفعـاله بما

يدخل النقص فيه وفى أفعاله وفى الموجودات ببراهين يقينية تفيد العلم اليقين[٨٢].

أما المنهج المتبع فى دراسة الأمور الإلهية فيشير إليه الفارابى بقوله: "فيبتدىء من الموجودات التى هى بعد الطبيعيات، ويجعل مبادىء التعليم فيها ما يتفق أن يوجد من المقدمات الأول التى تصلح لهذا الجنس، ثم ما قد برهن فى العلم الطبيعى مما لا يليق أن يستعمل مبادىء التعليم فى هذا الجنس... فيتبين الفاحص عنها أنه ليس يمكن أن يكون لشىء منها مادة أصلاً وينبغى أن يفحص فى كل واحد منها ماذا وكيف وجوده ومن أى فاعل ولماذا وجوده، فلا يزال يفحص هكذا إلى أن ينتهى إلى موجود لا يمكن أن يكون له مبدأ أصلاً من هذه المبادىء إلا ماذا وجوده، ولا عماذا وجوده، ولا لماذا وجوده بل يكون هو المبدأ الأول لجميع الموجودات التى سلف ذكرها ويكون هو الذى به وعنه وله وجودها... فإذا وقف على هذا فحص بعد ذلك عما يلزم أن يحصل فى الموجودات إذا كان ذلك الوجود مبدأها وسبب وجودها فيبتدىء من أقدمها رتبة فى الوجود (وهو أقربها إليه حتى ينتهى إلى آخرها رتبة فى الوجود) وهو أبعدها عنه (فى الوجود) فتحصل معرفة الموجودات بأقصى أسبابها. وهذا هو النظر الإلهى فى الموجودات. فإن المبدأ الأول هو الإله، وما بعده من المبادىء التى ليست هى أجسام ولا فى أجسام هى المبادىء الإلهية"[٨٣].

سادساً: الفلسفة الطبيعية:

الطبيعيات[٨٤] فى الفلسفة الإسلامية تشمل كما مر بنا البحث عن الأجسام المحسوسة وما يلحقها من تغير وتبدل سواء كانت هذه الأجسام جماداً أم نباتاً أم حيواناً[٨٥] وهذا ما نطلق عليه الآن مسمى "العلوم الطبيعية" بما تشمله من فروع مختلفة.

أمـا علم الطبيـعة فـهو نظرية فى الـعالم ككل، وفى نظامـه فى المكان والزمان. وهو عندهم يكون قاصراً على القوى التى تغـير وتحرك ويصدر عنها منهج واحد من غير إرادة كـما فى تعريف الفارابى للطبيعـة من أنها "مصدر الحركـة والسكون دون قوة خارجيـة أو مريدة"، ولكن مفـهوم الطبيعـة بهذا المعنى يخرج من نطاقه مبحث "الألوهية" التى من جوهرها الأبدية والثبات، ولذا فقد ظهرت الفلسفة الطبيعية لتشمل علم الطبيعة بالمعنى الضيق وهو الذى يبحث فى السكون والمتحرك، كما تشمل قسم ثان وهو الذى يسمى الإلهيات أو الميتافيزيقا[٨٦]. وأصبحت الفلسفة الطبيعية تختص بالمبادىء الذاتية والأولية للجسم الطبيعى[*].

فمجـال البحث فى الفلسفة الطبيـعية إذن سيكون دراسة الأمـور العامة والمبادىء الجوهرية للطـبيعيات، أى للتـحركات المحسوسـة الموجودة فى عالم الحس والحركة، أى دراسـة الأسس الجوهرية كما نطلقـها على المادة والصورة والجوهر، وعلى مـبدأ الحركة فى الأشـياء الطبيـعية بالذات، وكذلك حـركة الكون. . . إلخ.

وحقيقة الأمر فإن هذا التمييز بين العلوم الـطبيعية والفلسفة الطبيعية لم يكن معـروفًا عند الفـارابى وفلاسفـة العصـور الوسطى وحتى القـرن السابع عشر. إلا أننا نستطيع أن نقول أنه رغم عدم تمـييز الفارابى بينهما، فإن الأول يبحث عن جـزيئات كثيرة بمناهج مـعينة لا يهتم بها الثـانى إلا لمحاولة وضع الأسس الفلسفية التى تقوم عليها. أى يبحث عن أهم مـقوماتها المميزة لجميع أفرادها، ومن هنا نجد لهذه الفلسفة سمات عينة منها تداخلها مع الميتافيزيقيا، ومحاولتـها وضع نظرية للكون، وهو ما سنحاول أو نوضـحه فى تناولنا لكل جزئيـة من جزئيات هذا البـحث، حيث سيتضح لنا أن البـحث عن الوجود المطلق ومـبادئه التى يهـتم بها العلـم الإلهى لم تكن عند الفارابى بمعـزل عن

العلم الطبيعى بموجوداته الجزئية وقوانينه الخاصة، فهو ينطلق فى فلسفة الوجود من مقولات العالم الطبيعى وقوانينه بحيث يصل إلى نظرياته الميتافيزيقية التى تستند على مقولات هذا العالم.

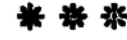
فمن دراسته لموضوع الحركة وأحكامها يصل إلى المحرك الأول، ومن بحثه العلاقة بين الأسباب ومسبباتها أو العلة والمعلول يصل إلى تقرير نظرية السببية. فإذا كان العلم الطبيعى يتوخى التعليل بالأسباب وموضوعه الموجودات بما هى أجسام... فإن العلم الإلهى يتوخى الارتقاء إلا مالا يمكن أن يكون له من غيره سبب، فهو الواحد اللامتناهى واجب الوجود بنفسه الذى لا يمكن أن يكون قد استفاد الوجود من غيره.

وهكذا يمكن القول بأن العلم الإلهى جوهرى مثل العلم الطبيعى عنده، إذ يبحثا فى تفسير وجود ما يوجد، وتبرير ما يعرض لهذه الموجودات بأسباب تفسر وتبرر وجود ظواهر الموجودات بما هى موجودات ضمن حدود العلم الإلهى، ويتعامل مع الواجب والممكن والهوية والماهية والوحدة والكثرة والكمال والنقصان بمفاهيم ميتافيزيقية. وهنا نلمس العلاقة المنهجية الواضحة بين العلم الطبيعى من جهة، وعلم ما بعد الطبيعة من جهة أخرى، بحيث لا يمكن تحقيق مبادىء الطبيعة أو البرهنة عليها إلا فى العلم الأعلى أى العالم الإلهى[٨٧].

وهكذا فليس العلم الطبيعى عند الفارابى سوى مرحلة منهجية نحو العلم الإلهى، وهما معًا جوهر الحكمة التى هى عنده التفسير والتبرير بالأسباب والعلل، وليست الفلسفة عنده سوى علم الأسباب البعيدة التى بها وجود سائر الموجودات، ووجود الأسباب القريبة للأشياء ذوات الأسباب وذلك أن نتيقن بوجودها، ونعلم ما هى وكيف هى وأنها وإن كانت كثيرة

فإنها ترتقى على ترتيب إلى وجود واحــد هو السبب فى وجود تلك الأسباب البعيدة وما دونها من الأسباب القريبة وأن ذلك هو الأول[٨٨].

وهكذا يكون لدينا علــم إلهى طبيــعى محــكم وهو العلم الذى وضعــه أرسطو ولكنه أصــبح مصطبــغًا اصطبــاغًا قويًا بالأفــلاطونية المحــدثة على يد الفارابى وفلاسفة الإسلام بعده[٨٩].



المصادر والمراجع

١ - ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، جـ١، ص٢٤٧.

٢ - الفارابى: تحصيل السعادة ص٣٦، فلسفة أرسطوطاليس ص٧٠.

٣ - د. محمد البهى: الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى ص٢-٣٠.

٤ - د. صالح. خ. الحمارنة: كتاب إحصاء العلوم والمنهج العلمى، ص٥٧ (ضمن كتاب الفارابى والحضارة الإنسانية).

٥ - الفارابى: تحصيل السعادة، ص٥١.

٦ - الفارابى: ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة، ص١٩.

٧ - د. عاطف العراقى: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص٨١، ثورة العقل ص٤١.

٨ - الفارابى: تحصيل السعادة، ص٣٦.

٩ - الفارابى: رسالة فى العقل، ص٥٠.

١٠ - الفارابى: إحصاء العلوم ص٢٨، وأيضًا تحصيل السعادة ص٨٨، الحروف ص٢٢٦.

١١ - د. محسن مهدى: التعاليم والتجربة والتنجيم. ص٢٦٧ (ضمن الفارابى والحضارة) وأيضًا د. عثمان أمين: نصوص فلسفية ص٥٩ - ٦٠.

١٢ - الفارابى: فصوص الحكم ص٤٣.

١٣ - تحصيل السعادة ص٧ (وقد قسم الفلاسفة البرهان إلى برهان علة، وبرهان دلالة فبرهان الدلالة أو البرهان الإنى سمى كذلك

لأن الحد الأوسط في البرهان لا بد أن يكون علة لنسبة الأكبر إلى الأصغر في الذهن أى علة للتصديق بثبوت الأكبر للأصغر فيه. فإن كان مع ذلك علة لوجود تلك النسبة فى الخارج أيضًا فهو برهان "لمى" لأنه يعطى اللمية فى الخارج والذهن، وهذا على العكس من البرهان الإنى الذى يعتبر إنية النسبة فى الخارج دون لميتها. "لويس جارديه" مادة البرهان. بدائرة المعارف الإسلامية مجلد ٧ عدد ٥٠ ص١٤٦ وما بعدها" ومعنى هذا أن الاستدلال من المعلول على العلة يعد برهانًا إنيًا وعكسه يعد برهانًا لميًا.

١٤ - الفارابى: تحصيل السعادة، ص٥٢.

١٥ - فصوص الحكم ص٣٤ - ٣٥.

١٦ - جواب مسائل سئل عنها ص٦٢ - ٦٣، فصوص الحكم ص٤٢.

١٧ - د. عاطف العراقى: ثورة العقل، ص١١٣، ص١١٦.

١٨ - إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، جـ١، ص٣٥.

١٩ - المرجع السابق: ص٤٩.

٢٠ - الفارابى: تحصيل السعادة، ص٥٠.

٢١ - دائرة المعارف الإسلامية مجلدًا ص٤١٠.

٢٢ - الفارابى: التنبيه على سبيل السعادة، ص٢٢.

٢٣ - د. محسن مهدى: الألفاظ المستعملة فى المنطق ص١٠٤.

٢٤ - كلام أبى نصر فى تفسير كتاب المدخل. تحقيق عمار الطالبى ص٩٧.

٢٥ - د. محسن مهدى: الألفاظ المستعملة فى المنطق ص١٠٧.

٢٦ - د. محسن مهدى: الحروف ص١١٥.

٢٧ - الفارابى: المسائل الفلسفية والأجوبة ص٥٥ - ٥٦.

٢٨ - انظر الفصل السابق هامش ص ٧.

٢٩ - الفارابى: مقتطفات من كتاب إحصاء الإيقاع تحقيق د. عثمان أمين ص٢٨٤. (ضمن الفارابى والحضارة) ويعلق د. عثمان أمين على ذلك بقوله أنه ربما يكون هذا النقد الفارابى أحد الأسباب التى أدت بالفلاسفة الذين جاءوا بعد الكندى يكادون يهملون ذكره بالكلية فلا يرجعون إلى كتبه وأقواله ولا يشيرون إلى آرائه رغم أنها كانت مشهورة ذائعة ويبدو أن تاريخ الفلسفة من الكندى إلى الفارابى هو تاريخ انتقال الفكر الفلسفى من طور التقليد إلى طور البحث والابتكار د. عثمان أمين، نصوص فلسفية ص٦١ - ٦٢.

٣٠ - د. محسن مهدى: التعاليم والتجربة فى التنجيم والموسيقى. ص٢٦٥ - ٢٦٦ (ضمن الفارابى والحضارة).

٣١ - د. عاطف العراقى: المنهج النقدى ص١٨.

(*) معنى التأريخية هو إبراز علاقات الفيلسوف الفكرية مع التاريخ الإنسانى عامة أى إبراز عملية الدور الذى قام به الفيلسوف فى تاريخ تأثر به وأثر فيه. وهى تختلف عن التاريخ الذى يعنى تدوين الأحداث فى أى ميدان من ميادين العلم أو المعرفة أو الصناعة أو الفن... إلخ، د. عزيز الحبابى. من تاريخ الفارابى إلى تأريخيته ص١٤٦ - ١٤٧.

٣٢ - انظر كتـاب الفـارابى: الجـمع بـين رأيـى الحكيـمـين، حنا الفاخورى: تاريخ الفلسفة العربية جـ٢ ص٩٩: ص١٠٦، أيضًا. د. جـعفـر آل ياسين: اليـنابيع الأولى للفكر العـربى فى فلسفـة الفارابى ص٣٨٥ (ضمن الفارابى والحضارة).

٣٣ - الدوميلى: العالم عند العرب ص١٧٩.

(S.) Munk, Melanges de philosophie Juive et Arabe P. 343.

٣٤ - د. عاطف العراقى: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص٨٤.

٣٥ - د. جعفر آل ياسين: فـيلسوف عالم ص١٠٢، حنا الفاخورى: تاريخ الفلسفة العربية جـ٢ ص١٢٠.

٣٦ - حنا الفاخورى: تاريخ الفلسفة العربية جـ٢، ص١٢٠.

٣٧ - جوزيف الهاشم: الفارابى، ص٤٤.

٣٨ - د. سامى النشـار، عباس الشربينى: فـيدون وكتاب التـفاحة - ص٢٤٣.

٣٩ - د. عاطف العراقى: المنهج النقدى، ص٢٠.

٤٠ - طاش كـبرى زادة: مفـتاح السعادة ومـصبـاح السيـادة جـ١، ص٣٩٤.

٤١ - عثـمان شـاهين: المنهج عند الفـارابى ص١٢٣ (ضمن الفـارابى والحضارة).

٤٢ - د. محمد عـابد الجابرى: مشروع قراءة جديدة لفلسـفة الفارابى ص٣٧٤: ٣٧٦ (ضمن الفارابى والحضارة).

٤٣ - الشيـخ مصطفى عبـد الرازق: فيلسـوف العرب والمعلم الـثانى، ص٧١.

٤٤ - رسالة الكندى فى كمية كتب أرسطو جـ١ ص٣٦٨ - ٣٧٠ (رسائل الكندى الفلسفية)، د. الأولوسى: دراسات فى الفكر الفلسفى ص١٨٦.

وانظر أيضًا: د. عاطف العراقى: تجديد فى المذاهب الفلسفية ص١٨٦.

٤٥ - كتاب الجواهر الخمسة جـ٢ ص٨ (رسائل الكندى الفلسفية).

٤٦ - د. عثمان شاهين: المنهج عند الفارابى ص١٢٣.

٤٧ - د. عثمان أمين: إحصاء العلوم ص٥٣، الدوميلى: العلم عند العرب ص١٨١.

٤٨ - الفارابى: إحصاء العلوم، ص٥٣.

٤٩ - المرجع السابق: ص٥٣ - ٥٤ وأيضًا د. عثمان شاهين: المنهج عند الفارابى ص١٢٠.

٥٠ - ابن صاعد الأندلسى: طبقات الأمم ص٥٣.

٥١ - انظر الفصل السابق ص٣١ (وقد استندنا فى وجهة نظرنا هذه على ما ورد فى كتاب الشيخ مصطفى عبد الرازق "حيث يقول أن الإحصاء أجدر أن يسمى إحصاء للعلوم لكنه لا يكون صاحب مذهب فى تصنيف العلوم وترتيبها أما التصنيف والترتيب فقد ورد فى كتب أخرى كتحصيل السعادة، والتنبيه على سبيل السعادة (فيلسوف العرب والمعلم الثانى ض٧١).

٥٢ - الفارابى: التنبيه على السعادة ص٢٠ - ٢١.

٥٣ - الفارابى: تحصيل السعادة ص٥٧ - ٦٠.

٥٤ – الفارابى: الجمع بين رأيبى الحكيمين ص د.

٥٥ – د. الألوسى: دراسات فى الفكر الإسلامى ص٢١٧.

٥٦ – د. عبد الرحمن بدوى: أرسطو ص٦٥.

٥٧ – أفلاطون: الجمهورية. الكتاب السابع ص٢٩٥.

٥٨ – الفارابى: كتاب الملة ص٤٦.

٥٩ – يرى بعض الباحثين ومنهم "د. الألوسى" أن تقسيم الفارابى للعلوم على هذه الصورة إنما يعكس الحالة الاجتماعية للمجتمع الذى كان يعيش فيه حيث بلغ الاستقطاب الطبقى أوجه وذلك لأن الفارابى وغيره من فلاسفة الإسلام قد اعتبر العلم النظرى أهم من العلم العملى وأفضل لأنه يطلب لذاته ولأنه الواسطة للانتقال إلى معرفة الله والفلسفة الأولى وهنا يبرز احتقار العمل والكسب لأنهما كانا مقرونين بالعمل العبودى، كما تبرز سيطرة الفكر المثالى والمرحلة الدينية الميتافيزيقية معًا حيث اعتبر العلم الذى يتناول الله والأسباب القصوى للموجودات هو العلم الأسمى، وأعطيت العلوم الطبيعية التى موضوعها المادة والحركة المرتبة السفلى من العلوم النظرية كما أعطى للمنطق والرياضيات منزلة أعلى من العلوم الاجتماعية والسياسية. (دراسات فى الفكر الفلسفى الإسلامى ص٤١ – ٤٢)، بينما يرى البعض الآخر أن الفارابى عندما حدد موضوعات العلوم بدأ بالعلم الإلهى وأعقبه بالعلم الطبيعى وهو علم قاعدى يعتمد على التكامل على علمين أساسين هما المنطق والرياضيات كما أن تتابع العلوم أتى مصحوبا بـ"إما" مما يجعلنا نشعر أن كل علم فى نفس المرتبة التى لمجموع العلوم الأخرى

ويؤلف معها مجموعة واحدة متلاحمة "إلاهيات - طبيعيات - رياضيات" وفى مقابل هذه المجموعة يرد علم السياسة بمعنى العلوم الإنسانية وهنا يستعمل الفارابى "أو" عوضًا عن "اما" مما يؤكد تصنيف الفارابى للعلوم بأنها نظرية، وعملية (مجمد عزيز الحبابى. من تاريخ الفارابى إلى تأريخيته ص١٥٧). وإذا حاولنا من جانبنا ترجيح إحدى وجهتى النظر لرجحنا وجهة النظر الأولى ذلك لأن فكرة الأفضل والأشرف كانت تسيطر على منهج الفارابى فى مختلف القضايا التى عالجها، وعلى سبيل المثال عندما تناول "مبادىء الموجودات الطبيعية (الصورة، والمادة) أعطى الصورة أفضلية على المادة، كما أن الفارابى فى كتابه "ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة" حدد الغاية من التفلسف بأنها معرفة الخالق تعالى وأنه العلة الفاعلة لجميع الأشياء، وانه المرتب لهذا العالم بجودة وحكمته" ص١٩. وهذا يدل على أنه يقصر الفلسفة على القسم الإلهى. كما قال فى "التعليقات" الحكمة معرفة الوجود الحق، والوجود الحق هو واجب الوجود بذاته والحكيم هو من عنده علم الواجب بذاته بالكمال" ص٩. فمرتبة العلم الإلهى فى التعليم بعد العلم الطبيعى وإلا فهو متقدم فى الوجود ولذلك سمى الفلسفة الأولى. تحصيل السعادة ص٥٩ - ٦٠ وانظر أيضًا أغراض الحكيم فيما بعد الطبيعة ص٢ - ٣. تلخيص ما بعد الطبيعة ابن رشد ص٧.

٦٠ - عمر الدسوقى: إخوان الصفا ص٣٩.

٦١ - د. ماجد فخرى: تاريخ الفلسفة الإسلامية ص١٨٣، أيضًا د. الألوسى. دراسات فى الفكر الإسلامى ص٢٢٧.

٦٢ - الفارابى: إحصاء العلوم، ص٩١.

٦٣ - المرجع السابق: ص٩٥.

٦٤ - الفارابى: أغراض ما بعد الطبيعة ص١ - ٢، الجمع بين رأيى الحكيمين ص٢، إحصاء العلوم ص٩٦ - ٩٧.

٦٥ - الفارابى: التعليقات ص٢٢.

٦٦ - د. حسام الألوسى: دراسات فى الفكر الفلسفى، ص٢١٠.

٦٧ - إحصاء العلوم ص٩٦ - ٩٧.

٦٨ - د. الألوسى: دراسات فى الفكر الفلسفى ص٢١٠، كتاب الكندى فى الفلسفة الأولى ص٨٦، رسالة فى كمية كتب أرسطو ص٣٦٨ (ضمن. رسائل الكندى الفلسفية).

٦٩ - د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص٨٨.

٧٠ - تحصيل السعادة: ص٥٨، الحروف: ص٦٨ - ٦٩.

٧١ - د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص٩٣، وأيضًا تلخيص ما بعد الطبيعة لابن رشد: ص٢ - ٣.

٧٢ - التعليقات: ص٢٥ - ٢٦.

٧٣ - العلم الإلهى مصطلح أطلقه المفكرون العرب مستعينين على قسم من كتاب أرسطو الباحث عن العلة الأولى من كتاب "الحروف" أو "مقالة اللام" وتعود هذه التسمية إلى أحد أتباع مدرسة أرسطو، ويدعى أندروبنقوس حين عنى بترتيب كتب المعلم الأول فوجد لواحد منها ثلاثة أسماء هى: (الحكمة - الفلسفة الأولى - العلم الإلهى). تؤلف ثلاث مباحث كبى هى (مبادىء المعرفة، والأمور

العامة للوجود، والثالث الألوهية أى الوجود). وهى مباحث تؤلف علمًا واحدًا يقع بعد الطبيعيات فى الترتيب فأطلق عليه اسمًا مأخوذًا من مكانه وهو لفظ ما بعد الطبيعة. ويقول "ابن رشد" أما رتبته فى التعليم فبعد العلم الطبيعى ويشبه أن يكون إنما سمى هذا العلم ما بعد الطبيعة من مرتبته فى التعليم وإلا فهو متقدم فى الوجود ولذا سمى الفلسفة الأولى. أما فى العصر الوسيط فقد أصبح ما بعد الطبيعة علمًا يرمى إلى استكشاف العلة الأولى والمبادىء التى تعم جميع الموجودات، ومبادىء السلوك الأخلاقى للإنسان. وفى العصر الحديث تعددت معانى هذا العلم ولكنها تدور جميعًا على معنى المطلق (المعجم الفلسفى ص١٩٨ يوسف كرم) وقد أطلق عليه الكندى علم الربوبية (د. أبو ريده رسائل الكندى الفلسفية هامش ص٤٤). كما عرف الفلسفة الأولى بأنها علم الحق الذى هو علة كل حق "كتاب الكندى فى الفلسفة الأولى ص٩٨" . أما الفارابى فقد أطلق عليه "علم ما بعد الطبيعة" (التعليقات ص٢٣، تحصيل السعادة ص٦٠) كما أطلق عليه مسمى العلم الكلى. . . فإذن العلم الكلى واحد فينبغى أن يكون العلم الإلهى داخلاً فى هذا العلم) (أغراض ما بعد الطبيعة ص٢).

٧٤ - الفارابى: النكت ص٧١.

٧٥ - الفارابى: إحصاء العلوم ص٩٥، أغراض ما بعد الطبيعة ص٣.

٧٦ - لويس غارديه: فلسفة الفكر الدينى جـ١، ص١٨٨.

٧٧ - الفارابى: إحصاء العلوم ص١٠٠.

٧٨ - إحصاء العلوم: ص١٠٠ - ١٠١.

٧٩ - ابن سينا: النجاة ص١٥٨.

٨٠ - تلخيص ما بعد الطبيعة لابن رشد ص٤.

٨١ - الفارابى: التعليقات ص٢٣.

٨٢ - الفارابى: إحصاء العلوم ص١٠٠ - ١٠١.

٨٣ - الفارابى: تحصيل السعادة ص٦٢ - ٦٣.

٨٤ - لا شك أن مفهوم لطبيعة يعتبر من المفاهيم الغامضة والصعبة لأنه من الصعب تحديد أصل واحد أو حتى عدة أصول للأشياء، فما زال العلم رغم الإمكانيات الهائلة والتقدم التكنولوجى حائرًا بين أشد التصورات خيالاً وأكثرها واقعية (ريشنباخ: نشأة الفلسفة العلمية ص١٨٧) وقد عرفها الفارابى بأنها مصدر الحركة والسكون دون قوة خارجية أو مريدة (عيون المسائل ص١٠، الدعاوى القلبية ص٦) وهذا التعريف يطابق أحد تعريفات "أرسطو" للطبيعة بأنها مبدأ لحركة الشىء أو سكونه على أن تكون موجودة فيه مباشرة وبالذات وليس بالعرض (الطبيعة - سانتهلر ص١٢٣) وهذا التعريف كما يقول "أبو البركات البغدادى" تعريف شامل (المعتبر فى الحكمة. القسم الطبيعى ص٥ - ٦)، الآثار العلوية ص١٢٩، د. عبد الرحمن بدوى: أرسطو ص٩١)، وقد ذكر Gollingwood أن أرسطو قد استخدم هذا اللفظ (طبيعة) فى عدة معان متشابهة فهو يعنى الأصل أو الميلاد، ويعنى كذلك المادة التى منها الأشياء، كذلك يطلق على مصدر الحركة والتغير فى موضوعات الطبيعة ويطلق أيضًا على الصورة والماهية... إلخ The idea of nature P. 82 فلوطرخس والآراء التى ترضى بها الفلاسفة ص٩٦ ضمن أرسطو عند العرب د. عبد الرحمن بدوى).

٨٥ - الفارابى: أغراض ما بعد الطبيعة ص١ - ٢.

٨٦ - إدولف جيجن: المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية ص٢٣٣.

(*) ومعنى الذاتية هى تلك التى هى عين الماهيـة وليست زائدة عليها، أما المبادىء الأولية فتـعنى تلك المبادىء التى هى سابقة على حلول الأعـراض ورابطة بين الأعـــراض والماهيـة ومـا هى إلا مـبـادىء "د. جعفر آل ياسين". فيلسوفان رائدان ص١٠١.

٨٧ - د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية ص٨٩ - ٩٠.

٨٨ - الفارابى: فصول منتزعة ص٥٢.

٨٩ - لويس غارديه: فلسفة الفكـر الدينى جـ١، ص١٨٨ من الترجمة العربيـة، وانظر أيضًا د. إبراهيم مدكـور: فى الفلسفة الإسلامـية جـ١ ص٢٢.

* * *

الفصل الثالث

الموجودات الطبيعية فى فلسفة الفارابى

«مبادؤها - أقسام عللها - لواحقها»

القسم الأول: مبادئ الموجودات الطبيعية:

ويتضمن هذا القسم النقاط التالية:

تمهيد

أولا: ماهية الجسم وإثبات جوهرية المادة والصورة.

ثانيا: خصائص الهيولى والصورة.

ثالثا: العدم كمبدأ بالعرض للجوهر الجسمانى.

رابعا: نقده لنظرية الجوهر الفرد.

خامسا: تعلق الهيولى بالصورة.

القسم الثانى: علل الموجودات الطبيعية:

ويتضمن هذا القسم النقاط التالية:

تمهيد:

أولا: العلل الأربعة فى فلسفة الفارابى.

ثانيا: الفارابى ومشكلة السببية.

ثالثا: إنكار المصادفة والاختيار.

رابعا: العلاقة السببية بين اللزوم والتلازم وبين الفعل والانفصال.

خامسا: مشكلة السببية من خلال منظور نقدى.

القسم الثالث: لواحق الموجودات الطبيعية:

ويتضمن هذا القسم النقاط التالية:

تمهيد:

أولا: الحركة. ثانيا: الزمان.

ثالثا: المكان. رابعا: الخلاء.

القسم الأول
مبادئ الموجودات الطبيعية

تمهيد:

اهتم الفارابى بدراسة مبادئ الموجودات الطبيعية اهتماما كبيرا حتى أنه خصص بعض الفصول من كتابة "آراء أهل المدينة الفاضلة"، لبحثها ودراستها من الناحية الفيزيقية، منها الفصل الحادى عشر والذى عنوانه "القول فى المادة والصورة" ثم فى الفصل السادس عشر وعنوانه" القول فى الأسباب التى عنها تحدث الصورة الأولى والمادة الأولى"، كذلك تناولها بالبحث فى سائر كتبه الأخرى كمبادئ الموجودات، وعيون المسائل، والدعاوى القلبية، والتعليقات. . . الخ.

ودراسة مبادئ الموجودات الطبيعية عند الفارابى هى الجزء الأساسى والمحور الرئيسى الذى تدور حوله أكثر أجزاء فلسفته الطبيعية، فالهيولى والصورة هما المقولتان الرئيسيتان فى فلسفته وبهما يفسر الكون بأكمله، هذا بالإضافة إلى مبدأ العدم كمبدأ بالعرض وليس بالذات.

فإذا كان الفارابى يتناول دراسة العلل وموضوع السببية فإن هذه الدراسة تتعلق بالمادة والصورة، كما أن لواحق الموجود الطبيعى من الحركة والزمان والمكان والخلاء واللاتناهى. . . الخ والتى يهتم الفارابى بدراستها والكشف عن طبيعتها ترتبط بالمادة والصورة ارتباطا وثيقا.

وإذا كان الفارابى يدرس نظرية ترتيب الموجودات هذا الترتيب قائم أيضا على مدى القرب أو البعد عن الصورة والمادة، إذ تتفاضل الموجودات بحسب قربها من الصورة كما سيتضح لنا.

هذا بالإضافة إلى أن دراسة أحكام العالم سواء عالم ما فوق فلك القمر أو ما تحت فلك القمر يقوم أساسا على التفرقة بين خصائص المادة والصورة لكلا العالمين.

على أننا نلاحظ أن دراسة الفارابى لهذه المبادئ ليست واضحة تمام الوضوح إذ يكتنفها الغموض فى بعض الأحيان، وتختلط الدراسة فى المجال الطبيعى عنده بالمجال الميتافيزيقى.

ففى موضع من الطبيعيات نجده يحدثنا عن المبادئ الجوهرية للموجودات التى أشار إلى أنهـا من مباحث العلم الإلهى، وفى موضع من الإلهيات نجد دراسته لمبادئ طبيعية يرى أنهـا مباحث العلم الطبيعى، صحيح أنه يتابع أرسطو فى هذا إلى حد كبير، ولكن الفكرة غير واضحة فى ذهنه وما ذلك إلا لأن الفارابى قد اعتقد أن البرهنة على مبادئ الأجسام من اختصاص العلم الإلهى، وأن العالم الطبيعى يأخذهـا عنه كقضايا مسلمة، فصاحب العلم الطبيعى يضع وضعا أن الطبيعة موجودة، بينما يبرهن صاحب العلم الإلهى على وجودها، إذ يقول "العلوم لا تشترك فى مبادئ واحدة كالعلم الطبيعى الذى لا يمنع أن يثبت مبادئ ما هو فيها أخص فى مباحث ما هو أعم"[1].

وقد عالج الفارابى نظرية المادة والصورة على صعيدين: ميتافيزيقى وطبيعى. إذ أنه أراد أن يقف على أسباب التغير والحركة فى العالم فيرجع بذلك إلى شكل وأصل العالم وهنا اعتمد مقولتى أرسطو " الصورة والمادة" كمبدأين أساسين للموجودات بالذات، ثم العدم كمبدأ بالعرض، ولم يحاول أن يقف فى دراسته عند حدود الفلسفة الطبيعية، بل تعداها إلى ما بعد الطبيعة حيث وضعهما فى إطار نظرية الفيض الأفلوطونية فاختلف إلى حد ما عن أرسطو، وحتى الإطار الفيضى لم يبق عنده كما وضعته أفلاطونية المحدثة بل اتخذ عنده إطاراً فارابيا انصهرت فيه عناصر أفلاطونية وأرسطية وإسلامية،

كما سيتضح لنا ذلك عند الحديث عن نظرية الفيض عنده فى الجانب الإلهى من البحث.

وقد أدى ذلك إلى اضطراب مذهبه فى المادة والصورة خاصة فى الجانب الطبيعى من دراستهما، بحيث أصبحت دراسته لهذه المبادئ ليست واضحة تمام الوضوح.

وقد حاولت قدر استطاعتى استخلاص آرائه فى إثبات ماهية الجسم وجوهرية المادة والصورة، وخصائص كل منها ثم، بيان كيفية تعلق الهيولى بالصورة، ثم عرضت لنقده لنظرية الجوهر الفرد حتى تكتمل الصورة العامة لمبادئ الموجودات كما تناولها.

أولا: ماهية الجسم وإثبات المادة[٢] والصورة[٣]:

يذهب الفارابى - كما ذهب أرسطو - من قبل إلى أن هناك مبادئ للجسم بما هو جسم وبها تحصل جسميته إذ يقول: " ومواد الأجسام وصورها وفاعلها والغايات التى لأجلها وجدت تسمى مبادئ الأجسام[٤]" فماهية الأجسام مركبة من مادة وصورة وقوامها بهما، وهما علتان للجسم، فالمادة أو الهيولى لا تتجرد عن الصورة بأى حال من الأحوال، ولا تكون موجودة بالفعل إلا بأن تحصل الصورة لها فتنتقل من القوة إلى الفعل، وإذا زالت الصورة فإن زوالها إنما يكون مع حصول صورة أخرى تقوم مقامها[٥]، وليس للجسم بما هو جسم هذان المبدآن فقط، بل له أيضا مبادئ فاعلية وغائية، وهى التى يستكمل بها الجسم جسميته وفق غاية محددة، إلا أن الكلام فى هذين المبدأين الأخيرين إنما يتعلق ببحث العلل الذى سوف نتحدث عنه بالتفصيل فى موضعه خاصة وأن الفارابى حين يبحث فى المبادئ المقومة للجسم أو التى تشكل ماهيته يتكلم عن المادة والصورة كمبدأين بالذات، ثم

يتحدث عن مبدأ ثالث بالعرض وهو "العدم" إذ يقول" وأما المبادئ فهى العنصر والصورة، وما أشبه المبادئ وليست كذلك بالحقيقة بل بالتقريب(٦)".

والفارابى يحاول إثبات جوهرية كل من المادة والصورة، والمركب منهما قبل أن يبين حقيقة الجسم، إذ أن الجوهر هو المقوم فى الوجود وهو الأقوى وجودا لأن وجوده يكون بوسائط أقل، وذلك على العكس من العرض الذى يوجد بوسائط أكثر، ومن هنا كانت الجواهر علة إنية الأعراض ومقوما لها غير متقوم بها(٧) وهنا يؤكد الفارابى جوهرية المادة والصورة بقوله" الجوهر على وجهين": جوهر هيولانى، وجوهر صورى"(٨) كذلك يطلق على المركب منهما مسمى الجوهر"ومن رأى أن كل واحد من هذه إنما يحصل أن يكون ذاتا ما بالتئام مادة وصورة، وأن هاتين اللتان تعرفان ماهية قال فى كل واحدة من هذه أنها جوهر... فالشيء الذى يظن ظان أنه هو صورة شيء، والذى يظنه مادته فإياه يسمى الجوهر"(٩).

ويؤكد ذلك بقوله"أن الجوهر فى الفلسفة يقال على ضربين: أحدهما الموضوع الأخير الذى ليس له موضوع أصلا، والثانى ماهية أى شيء اتفق مما له ماهية ولا يقال الجوهر على غير هذين، فإن المادة والصورة هما ماهية ثانيهما"(١٠).

وهكذا ينتهى الفارابى إلى أنه لما كان الجوهر هو الوجود لا فى موضوع.

فكل صورة جوهر بشرط أن لا يكون محلها فى موضوع كالنفس للمتنفس، والفلك فى العالم العلوى، وكذلك تعد كل مادة جوهرا بشرط أن لا تكون فى محل آخر مثل جسد الحيوان حيث إنه جوهر من نوع المادة"، فالصورة هى التى بها يصير الجوهر المتجسم جوهرا بالفعل والمادة هى التى بها يكون جوهرا بالقوة"(١١)، ولكن كل منهما جوهر ناقص فى ذاته مفتقر

للآخر فى الوجود والفعل، وهما يؤلفان هيئة واحدة تامة هى الجسم الطبيعى، ولكن يجب أن نلاحظ أن الصورة والمادة ليسا بسببين أو علتين لكون الجسم جوهرا، بل إن الجسم لذاته فحسب لا لعلة من العلل ولا سبب من الأسباب لذا فإن المادة والصورة هما من الجوهر الذى به ماهيته وخاصيته فى الأعيان مشروطا على أن يكون فى موضوع، وأن تكون هذه الماهية لحقيقتها جوهرا كالإنسان مثلا فهو جوهر لا لأنه موجود فى الأعيان بل لأنه إنسان فحسب.

وقد اهتم الفارابى فى مجال الطبيعيات بدراسة الجوهر الجسمانى المحسوس لأن هذه الدراسة ترتبط بمبادئ الموجودات التى يرى أن صاحب العلم الطبيعى يتسلمها عن صاحب العلم الإلهى تسلما، ويضعها كالمبادئ المقررة التى لا نحتاج منه إلى إثبات(١٢).

فإذا كان الفارابى يذهب إلى أن كل واحد من الأجسام الطبيعية وجوده وقوامه بشيئين، أحدهما مثل الخشب للسرير أو حديد السيف من السيف وهو المادة، والثانى مثل الشكل للسرير أو حد السيف من السيف وهو الصورة(١٣)، فإن إثبات وجود هذين الجزئين" وهما المادة والصورة" يتوقف على معرفة ماهية الجسم، فما هى حقيقة الجسم؟.

يقول الفارابى"... ونحن لا نعرف حقيقة الجسم، بل نعرف شيئا له هذه الخواص وهى الطول والعرض والعمق(١٤)، معنى ذلك أن الفارابى يرى أن الطول والعرض والعمق وأيضا السطح هى أمور ليست مقومة للجوهر الجسمانى بل هى تابعة لجوهره وهى كلها موجودة فى الأجسام(١٥) ويؤكد ذلك بقوله، "والجوهر الجسمانى قد يسمى جسما ويعنى بالجسم طوله وعرضه وعمقه دون الحامل له "(١٦).

ثم يتعرض بالنقد لمن اعتقد أن الأجسام لا تتقوم إلا بالطول والعرض والعمق فقال" ولما ظن قوم أن قوام هذه (يقصد الأجسام) بالطول والعرض والعمق جعلوا هذه الثلاثة أحرى أن تكون جواهر من الجسم، ولما ظن أن الطول وكل واحد من الباقين إنما تلتئم من نقط، وظن بالنقط أنها هى جواهر أكثر من الباقية وأنها هى التى تعرف ماهيتها (الطول والعرض والعمق) وهذه الثلاثة هى التى بها ماهيات الجسم صارت النقط هى أحرى أن تكون جواهر على الإطلاق، وأحرى أن تكون جواهر من هذه، وأنها أقدمها كلها من أن تكون جواهر إذ كانت لا تنقسم إلى أشياء أخرى بها التئام ذواتها"(١٧).

ويوضح "ابن سينا" ما أوجزه الفارابى هنا بقوله إننا إذا اضطررنا إلى فرض أبعاد ثلاثة بالفعل مجودة فى الجسم حتى يكون جسما، فإن معنى ذلك أن الجسم هو الجوهر الذى يمكن أن نفرض فيه بعدا كيف شئنا ابتداء فيكون ذلك هو الطول، ثم يمكننا أن نفرض بعداً آخر مقاطعا فيكون ذلك هو العرض، وأخيرا يمكننا فرض بعد ثالث مقاطع للبعدين السابقتين، ففرض خطوط ثلاثة متقاطعة هى ماهية الجسم وحقيقته وهو الذى من أجله نطلق على الجسم أنه" جوهر طويل عريض عميق" ولكن ليس بمعنى أن هذه الامتدادات موجودة فيه بالفعل(١٨) ولكنه قابل للامتداد يقول الفارابى "الجسم هو الممتد إلى كل جهة وهذا من أمر الجسم بين "(١٩).

فالجسم عند الفارابى هو الجوهر ذات الامتداد الذى صورته كذا وهو بها ما هو، أما سائر الأبعاد الموجودة أو المفروضة فإنها كلها ليست مقومة له، بل تابعة لجوهره وقد يلزم بعض الأجسام شيئا منها أو كلها، وقد لا يلزم فالماء مثلا يتخلخل فتتباعد أجزاء الماء فى وضعها بعضها عن بعض حتى يوجد فيها بين تلك الأجزاء أجزاءاً أخرى من جسم آخر وذلك بالتسخين، كما أنه يتكاثف فتتقارب أجزاءه فى وضعها بعضها من بعض مع بقاء جسميته بالمعنى

الجوهرى من غيـر اختلاف ولا تغير فى ذاته وهذا يـؤدى إلى القول بجوهرية الجسم[٢٠].

ثانيا: خصائص الهيولى والصورة:

إذا كان الفارابى قد أثبت أن كل جسم له مبادئ بها تحصل جسميته منها الصـورة وهى فى الجسم مـثل شكل السرير فى السـرير، والمادة مثل خـشب السرير[٢١].

وأن الصورة هى التى بها يصير الجـوهر المتجسم جوهرا بالفعل، والمادة هى التى بها يكون جوهرا بالقوة، فإنه يحاول أن يثبت أن المادة أو الهيولى لا تتجـرد عن الصورة ولا يمكن أن تقـوم بنفسـها بأى حـال من الأحوال، ولا تكون موجودة بالفعل إلا بأن تحصل الصورة لهـا فتوجد بها بالفعل، " وإنه لا يجوز أن يوجد بالفعل هيولى بلا صورة ولا صورة طبـيعية بلا هيولى "، كما يقول" والصورة قوامها بالمادة والمادة موضوعه لحمل الصورة، فإن الصور ليس لهـا قـوام بذواتهـا وهى محـتـاجـة إلى أن تكون مـوجودة فى مـوضـوع، وموضوعها المادة، والمادة إنما وجودها لأجل الصورة، فكان الغرض الأول إنما كان وجـود الصور، ولما لم يكن لهـا قوام إلا فى مـوضوع ما جـعلت المادة موضوعه لتحمل الصورة فلذلك متى لم توجد الصورة كان وجود المادة باطلا وليس فى الموجودات الطبيعية شيئا باطلا"[٢٢].

فـالفارابى يؤكـد هنا أن الصورة لا يـمكن أن تنفك عن الهيـولى، وأن الهيولى لا تنفك أيضا عن الصورة فمن خصائصهما أنهما غير منفصلتين، إلا أننا نفكر فيهما كشيئين منفصلين لكى نفهمهما بوضوح، وهذا صحيح لأنهما مبدآين متناقضان، ومن ثم فإنهمـا منفصلان فى الذهن ولكنهما غير منفصلين على الإطلاق فى الواقع، وحـتى إذا زالت الصّـورة فـإن المادة لا تظل بدون

صورة فإن زوالها يكون مع حصول صورة أخرى تقوم مقامها" إذا بطلت صورة النار وحصلت صورة الهواء تبطل الصورة الجسمية معها وتحدث صورة جسمية أخرى مع حدوث الصورة الهوائية"(٢٣) ولذلك فلا يمكن أن توجد المادة الأولى مفارقة لصورة ما فى وقت أصلا(٢٤).

ويوضح الفارابى هذه العلاقة بتفرقته الأولى بين الصور والأعراض وارتباط كليهما بالهيولى، كما أنه يستخدم مسألة القوة والفعل ثانيا لإيضاح هذه العلاقة.

فإذا كانت الصورة مقومة للهيولى ولابد للهيولى منها، فإن الأعراض هى المحمولات التى حصلت فى الهيولى بعد أن تتقوم جوهرا جسمانيا بالفعل، وهنا يبدو الفرق بين الصور والأعراض، فالصور تحل فى مادة غير متقومة، والأعراض تحل الجسم الطبيعى الذى يتقوم بالمادة والصورة وحصل نوعه" والصور تشبه الأعراض إذ كان قوام الصور فى موضوع وقوام الأعراض أيضا فى موضوع، وتفارق الصور الأعراض بأن موضوعات الأعراض لم تجعل لأجل وجود الأعراض ولا لتحمل الأعراض، وأما موضوعات الصورة وهى المواد فإنما جعلت لتحمل الصور"(٢٥).

فالمادة الجسمانية لا يمكن مفارقتها للصورة وفق مذهب الفارابى بمعنى أنهما كالجزئين الكاملين لا يوجد أحدهما دون الآخر فتؤدى الهيولى مهمة الموضوع أو المادة أو العنصر أو الأسطقس، وتؤدى الصورة مهمة الماهية المعنية، وكل منهما يفتقر للآخر ويؤلفان هيئة واحدة تامة " فالمادة هيئة وسبب على طريق الموضوع لحمل الصورة فقط وليست هى فاعلة ولا غاية ولا لها وجود وحدها بغير صورة"(٢٦).

ولما كان كل واحد منهما مفتقر فى وجوده وقوامه إلى الآخر كانا فى أدنى مراتب الموجودات وهما أنقص مبادئ الموجودات وجودا.

وهكذا ينتهى الفارابى إلى أن الصورة الجسمية هى البعد المقوم للجسم الطبيعى وهذه الصورة ليست قوامها بالمحسوسات فتكون محسوسة، بل هى مبدأ المحسوسات فهى عارضة للموجود بما هو موجود(٢٧)، ومن هنا تفترق الصور عن الأعراض.

وكذلك يستخدم الفارابى مسألة "القوة والفعل" مختلطة "بالعدم" كمبدأ ثالث من مبادئ الموجودات الطبيعية ولكنه مبدأ بالعرض فى توضيح تلك العلاقة. وهذه المسألة تدخل فى كثير من جوانب فلسفة الفارابى الإلهية إلا أنه يستخدمها هنا كما استخدمها أرسطو من قبل فى فلسفته الطبيعية لبيان مقارنة الهيولى للصورة وكيفية تعلق الأولى بالثانية.

فالجسم من حيث هو جسم له صورة الجسمية يعد شيئا بالفعل، ومن حيث هو مستعد على أى نحو من الاستعداد فهو شىء بالقوة" فإن كل نوع إنما يحصل موجودا بالفعل وبأكمل وجودية إذا حصلت صورته، وما دامت مادته موجودة دون صورته فإنه إنما هو ذلك النوع بالقوة، فإن خشب السرير ما دام بلا صورة السرير فهو سرير بالقوة، وإنما يصير سريرا بالفعل إذا حصلت صورته فى مادته"(٢٨) كما يقول "كل شىء يكون بالفعل يسمى صورة، ولذلك سميت الصورة الجسمانية صورا لأنها تقيم الأجسام بالفعل"(٢٩).

ووفقا لنصوص الفارابى السابقة، فإن الجسم من حيث هو جسم يعد أمرا بالفعل ومن حيث إنه مستعد لقبول شىء ما من الأشياء التى من شأنه أن يقبلها فهو أمر بالقوة، وعلى هذا يكون الجسم جوهرا مركبا من شىء بحسبه يكون له القوة، ومن شىء غيره بحسبه يكون له الفعل. الأول مادته ومبدأ جنسه البسيط، والثانى صورته ومبدأ فصله البسيط. «فالمادة هى بالقوة سرير وبالصورة تصير سرير بالفعل والمادة للجسم الطبيعى هى الأسطقس والصورة

ما بها صار كل واحد هو ما هو والأجناس شبيهة بالمواد، والفصول شبيهة بالصورة»[٣٠].

وهكذا ينتهى الفارابى إلى ما انتهى إليه أرسطو من قبل إلى أنه من المحال أن يكون الشىء بالقوة من كل وجه وهذا هو حال الهيولى، بل لا بد أن تكون الهيولى قد خرجت بالقياس إلى صورة الفعل[٣١] إذ يقول «فالمادة الأولى هى بالقوة جميع الجواهر التى تحت السماء، فمن جهة ما هى جواهر بالقوة تتحرك جواهر بالفعل»[٣٢].

وقد يقال أن الهيولى مركبة لأنها فى نفسها هيولى وجوهر بالفعل وهى مستعدة أيضا فهى إذن ليست فى حاجة إلى الصورة، بمعنى الفعل، ويعرض الفارابى وجهة النظر هذه بقوله «قالوا أن الهيولى من حيث هى هيولى شىء ومن حيث هى مستعدة شىء فالاستعداد صورتها»[٣٣] ولكن الفارابى يعترض عليهم بأن جوهر الهيولى وكونها بالفعل هيولى ليس إلا من جهة الاستعداد وعلى هذا لا تجعلها هذه الجوهرية بالفعل شيئا من الأشياء بل تعدها لأن تكون بالفعل شيئا بالصورة فهى ليست لديها القدرة على الخروج من ذاتها إلى الفعل، بل لا بد من أن ينضاف مبدأ الهيولى وتخرج بمقتضاه إلى الفعل، وهنا نفهم كيفية احتياج الهيولى إلى الصورة، وعلى هذا الأساس لا تكون للهيولى حقيقة تكون لها بالفعل، وأخرى تكون بها بالقوة ولا بأن تطرأ عليها حقيقة من خارج فتنقلها من القوة إلى الفعل وهذه الحقيقة هى الصورة.

ويؤكد الفارابى ذلك بقوله «وليس ما يقولونه صحيح، ذلك لأن الاستعداد هو نفس الهيولى»[٣٤]. وبهذا يصل الفارابى إلى تأكيد حقيقة أن الكون مؤلف من مبدأين متضايفين هما المادة والصورة. المادة تمثل القوة والصورة تمثل الفعل ولا يمكن للمادة أن تستغنى عن الصورة. وقد أعطى الفارابى مثلا لذلك بالبصر فقال أنه جوهر، وجسم العين مادته، والقوة التى

بها يبـصر هى صورته، وباجتـماعهمـا يكون البصر بصـرا بالفعل وهكذا فى سائر الأجسام.

ورغم أن الفارابى قد أوضح الدور الإيجابى لكل من المادة والصورة إلا أننا سنجده فيما بعد يعطى الأفضلية للصورة وهذه الفكرة سنجدها منتشرة فى سائر أجـزاء مذهبـه. فإذا كانت الـصورة لا يمكن أن يكون لهـا قوام إلا فى المادة، فالمادة بـجوهرها وطبيـعتـها مـوجودة لأجل الصورة. ومـتى لـم تكن الصورة موجـودة لم تكن المادة موجودة، وكذلك مـتى لم تكن المادة موجودة لم تكن الصورة موجودة لأن الصورة تحتاج فى قوامها إلى موضوع.

ثم إن لكل واحد منهمـا نقص يخصه وكمال يخـصه، وبالصورة يكون أكمل وجود الجسم وهو وجوده بالفعل وبالمادة يكون أنقص وجود الجسم وهو وجوده بالقوة.

والصـورة توجد لا لأن توجـد بها المادة، ولا لأنهـا فطرت لأجل المادة فـهى ليست عـلة لها. والمادة مـوجـودة لأجل الصورة أى لـيكون بها قـوام الصورة. ومن هذا الوجه تفضل الصورة المادة.

كما أن المادة تفضل الصورة بأنها لا تحتاج فى وجودها إلى أن تكون فى موضوع بينما نجد الصورة تحتاج إلى ذلك.

والمادة لا ضد لها ولا عدم يقابلهـا، والصورة لها عدم أو ضد، وما له عدم أو ضد فليس يمكن أن يكون دائم الوجود(٣٥).

ثالثا: العدم كمبدأ بالعرض للجوهر الجسمانى:

إذا كان الفارابى قـد أثبت سابقا أن المادة والصورة هما مبـدآن للموجود بالذات فإنه يشـير فى بعض مؤلفاتـه إلى مبدأ ثالث هو «العدم» ولكنه مـبدأ بالعـرض وليس بالذات أى ليس مقـوما للـجوهر الجـسمـانى، ولكنه يرتبط

بالجسم من جهة كونه متغيرا ومستكملا. إذ أن الجسم من حيث كونه متغيرا يعنى أنه كان بصفة حاصلة له، فبطلت هذه الصفة وحدثت صفة أخرى غيرها. وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن هناك شيئا ثابتا هو المتغير، وحالة كانت موجودة له ولكنها عدمت أو كما يقول الفارابى «المعنى العدمى هو الذى فى قوته أن يصير شيئا آخر وأن يصير له شيء ليس له فى الحال»(٣٦).

وأما كونه مستكملا فيعنى حدوث أمر لم يكن فيه من غير زوال شيء عنه مثال ذلك أن الجسم الساكن حين يتحرك فإنه حين كان ساكنا لم يكن إلا عادما للحركة التى هى موجودة له بالإمكان والقوة، وحين تحرك لم يزل فيه شيء إلا العدم فقط.

وهكذا فإن العدم والذى هو لا وجود ما يمكن أن يوجد كما عرفه الفارابى(٣٧) يعد شرطا فى أن يكون الشيء متغيرا ومستكملا، ولو لم يكن هناك عدم لظلت صورة الجسم باقية له على الدوام دون تبدل أو تغير.

وكونه مبدأ بالعرض فيعنى ذلك أنه نقطة نهاية صورة وبداية صورة وليس موجودا فى الجسم فهو لا يزيد وجودا على الوجود الذى للهيولى بل يصحبه حين مقايسته للصورة إذا لم تكن موجودة، وكانت القوة على قبولها موجودة يقول الفارابى «الهيولى آخر الهويات وأخسها ولولا قبوله للصورة لكان معدوما بالفعل وهو كان معدوما بالقوة فقبل الصورة فصار جوهرا، قبل الحرارة والبرودة واليبوسة فصار أسطقسا، ثم يتولد أصناف المواليد والتراكيب»(٣٨).

وإن كان الفارابى يذهب إلى التفرقة بين اللفظين نظرا لأن كليهما يحمل معانى الاستعداد، والقبول والتهيؤ إلى آخر هذه المعانى العدمية التى بحكم طبيعتها تحمل قوة على أن تصير شيئا آخر فيقول «أن الهيولى معدوم بالعرض

موجود بالذات، أما المعدوم فمعدوم بالذات موجود بالعرض إذ يكون وجوده فى العقل على الجهة الذى يقال أنه متصور فى العقل»[٣٩]. فالخشب مثلا موجود وجودا ذاتيا»، ولكن إعطاء صورة ماله كالكرسى مثلا تعد معدومة بالعرض لأنها غير موجودة بالفعل، لكن ممكنة الوجود، أما إذا نظرنا إلى الكرسى أو السرير كأشياء ممكن صناعتها من الخشب فإنها تكون معدومة بالذات لأنها لم توجد بعد الفعل، وتكون موجودة بالعرض نظرا للإمكان الذى تحمله فى ذاتها بالقياس إلى ذات الخشب الموجود. ونلاحظ أن الفارابى فى توضيح هذا المعنى العدمى اعتمد على فكرة القوة والفعل الأرسطية، كما أن تعريفه للممكن قد ساعده على توضيح هذا المعنى إذ الممكن عنده على نحوين: «ما هو ممكن أن يوجد شيئا ما وأن لا يوجد ذلك الشىء وهذا هو المادة». فالممكن فى نظر الفارابى مختلط من وجود، ولا وجود لأن بين ما لا يمكن أن لا يوجد، وبين ما لا يمكن أن يوجد اللذين هما طرفان متباعدان جدا شيئا يصدق عليه نقيض كل واحد من هذين الطرفين وهو ما يمكن أن يوجد ويمكن أن لا يوجد وهو الممكن الذى يقابله العدم. إذ أن العدم هو لا وجود ما يمكن أن يوجد[٤٠].

رابعا: نقد الفارابى لنظرية الجوهر الفرد:

قبل أن نبين كيفية تعلق الهيولى بالصورة لا بد أن نشير إلى أن الفارابى حين أكد حقيقة تركيب الجسم من المادة والصورة، وأورد الحجج المختلفة لإثبات ذلك فإنما كان يناهض بهذا القول آراء القائلين بالجزء الذى لا يتجزأ. وحقيقة الأمر فإن هذه المسألة احتلت أهمية خاصة فى تاريخ الفكر اليونانى والإسلامى سواء عند المتكلمين أو الفلاسفة. فالذريون من فلاسفة اليونان قالوا باستحالة انقسام المادة إلى ما لا نهاية ووصلوا إلى فكرة الذرة أو الأجزاء التى تنقسم فعليا. وقال بعضهم مثل «انكساغوراس» بانقسام المادة إلى ما لا نهاية بالفعل[٤١].

أما أرسطو ومن تابعه فقد قال أن انقسام المادة نهائى وبالفعل، وإن أى جزء أو جسم أو امتداد يقبل الانقسام إلى ما لا نهاية له بالقوة فقط أى بالذهن أو التصور.

أما الزمان والحركة وكل ما لا تجتمع أجزاؤه معا وبالفعل فلا يصح عليه هذا... وبالتالى فإنه يمكن أن يكون الزمان والحركة معا لا بداية لهما ولا نهاية أيضا لأن أجزاءهما لا توجد السابق منها مع اللاحق بالفعل(٤٢).

أما متكلمى الإسلام فلا يتصورون إمكان الانقسام إلى غير نهاية عمليا. بينما نرى الفلاسفة لا يتصورون جزءا مهما صغر إلا ويقبل الانقسام بحسب الإمكان. ومهما يكن من شىء فإن القول بالجزء الذى لا يتجزأ وأن الجسم يتكون من أجزاء متناهية وأن هذه الأجزاء غير منقسمة كان له شأن كبير فى علم الكلام فقد كان أساسا لإثبات حدوث العالم المفضى إلى إثبات وجود الصانع، كما كان أساسا للقول بنظرية الخلق المستمر(٤٣).

فإذا كان هذا هو جوهر رأى متكلمى الإسلام فى مسألة الجوهر الفرد فما هو رأى فلاسفة الإسلام وبالأخص الفارابى؟

يقول فخر الدين الرازى «إن الحكماء إذا كانوا قد برهنوا على أن الجسم مركب من هيولى وصورة اعتمادا على فكرة الاتصال فإن هذا البرهان مبنى كما يقول الرازى على أن الجسم غير مركب من أجزاء لا تتجزأ وإلا لكان اتصال الجسم عبارة عن اجتماعها وانفصاله عبارة عن تفرقها فما يقبل الانفصال غير متصل بالحقيقة وما هو متصل بالحقيقة فهو غير قابل للانفصال(٤٤).

وفى ذلك يقول الفارابى «.... وإنه لا ينتهى المقادير فى قسمتها إلى جزء لا يتجزأ ولا تركيب الأجسام من مثل هذه الأجزاء، وأنه لا يأتلف مما لا ينقسم جزء»(٤٥) فهو يقرر أن انقسام المادة نهائى وبالفعل، وأن أى جزء أو

جسم أو امتداد يقبل الانقسام إلى ما لا نهاية له ولكن بالقوة فقط أو بالتصور. وهكذا أنكر الفارابى مذهب الجزء الذى لا يتجزأ وتعرض له بالنقد فى كتابه «الحروف» إذ يقول «ولما ظن آخرون أن الأجسام إنما تلتئم باجتماع الأجزاء التى لا تنقسم قالوا فى الأجزاء التى لا تنقسم أنها هى من الجواهر»(٤٦) وينكر عليهم ذلك ويؤكد أنه ليس مقدار ينتهى بالقسم إلى أن لا يكون له جزء، والأجسام ليست مركبة من أجزاء لا جزء لها ولا يتأتى من الأجزاء التى لا جزء لها تأليف الجسم ولا الحركة ولا الزمان. والأشياء ذوات المقادير والأعداد ذوات الترتيب لا يجوز أن تحصل بالفعل بلا نهاية، ولا يجوز بعد بلا نهاية فى الفراغ والملأ»(٤٧).

وهذا الرفض لمذهب الجوهر الفرد من جانب الفارابى نرى أنه كان تعبيرا عن اتجاه مضاد وقفه الفارابى ضد متكلمى الإسلام، وخاصة الكندى الذى كان يرى أن كل شىء من عدد أو موجود وجودا فعليا فهو متناه، وأنه يمكن تصور شىء لا نهاية له بالقوة فقط من حيث يمكن للعدد أن يضاعف إلى ما لا نهاية ولمقدورات الله أن تستمر فى التزايد إلى ما لا نهاية ولكن كل ما يعد من العدد بالفعل وكل ما يتحقق من مقدورات الله فهو متناه، وبالتالى فالزمان والحركة لما كانت أجزاؤهما تجتمع معا فيستحيل عندهم وجود زمان لا نهاية له فى المستقبل أو الماضى(٤٨).

فالكندى يعتبر الحاضر أو الدورة الحالية لحركة الفلك أو الليل والنهار الحاليين طرفا لما قبلها فكيف تكون طرفا وهى لا تعدم حركة ولا تلاشى زمانا. والزمان والحركات بعدها موجودة كسلسلة تامة الحلقات إلى ما لا نهاية من الطرفين، وكل حلقة هى حد لما قبلها ولما يلحقها ولكنه حد موصل لا قاطع فإذا فصلنا الحلقة وأثبتنا مجىء الزمن من جهة الماضى أو نجعله مبتدئ منها عند المستقبل نكون قد عاملنا اللامتناهى معاملة المتناهى(٤٩).

ثم أن قول الكندى أن الزمان حتى نقطة معلومة حاضر متناه فإذا أضفنا إليه يوما أو سنة أو أى كمية محدودة يكون محدودا هو قول فاسد؛ لأن عملية الإضافة لا نهائية. وممكن تصوركم لا نهائى هو مجموع كميات محددة مضافة باستمرار إلى ما لا نهاية وبالتالى فلا استحالة فى تكون لا متناه من مجموعة أجزاء عددها لا متناه، والعدد اللامتناهى نفسه ما هو إلا مجموعة أعداد كل منها متناه ولكنها متسلسلة بلا انتهاء، وإلا كيف يمكن تصور اللامتناهى ككم؟[٥٠]. ويقول د. الألوسى. أن هذه الانتقادات وجهها جملة من الفلاسفة كالفارابى وابن سينا وابن رشد والطوسى وغيرهم إلى المتكلمين الذين اعتنقوا مذهب الجوهر الفرد.

ويؤكد ذلك ويقول أنه مما يذكره «موسى بن ميمون» نتبين أن الفارابى ربما يكون أول من قدم الرد من وجهة نظر الفلاسفة ضد حجج المتكلمين حولها وأنه أظهر كل جوانب الضعف فيها[٥١] ويعقب بقوله «ومن المعروف أن قول الكندى والنظام عن استحالة تحقق ما لا يتناهى أصبح قضية موجودة فى أى كتاب منذ القرن الثالث الهجرى فما بعده»[٥٢].

خامسا: تعلق الهيولى بالصورة:

إذا كان الفارابى قد أثبت لنا مقارنة الهيولى للصورة، وكيف أن كلا منهما يفتقر فى وجوده إلى الآخر، وإذا كنا قد عرضنا بعض الأدلة التى تؤيد ذلك، فإنه يؤكد أيضا من خلال بعض نصوصه تعلق الهيولى بالصورة ويبين كيفية التلازم بينهما، ويقدم الدليل على ذلك سواء من المجال الطبيعى أو الميتافيزيقى، فهو يذهب أولا إلى أن الهيولى مفتقرة فى وجودها الخارجى إلى مقارنة الصورة»... فلذلك إذا لم يوجد ذلك الذى هى مقطورة لأجله، لم توجد هى أيضا. ولهذا إذا لم توجد صورة من هذه الصور لم توجد هى

أيضـا فلذلك لا يمكن أن توجـد المادة الأولى مفـارقـة لصورة مـا فى وقت أصلا»[٥٣].

فافتـقار المادة إذن يكون على ذات الصورة والاقتران بينهمـا موجود لأن الشيئين موجـودان، وهذا يرجع إلى نظرية الفارابى فى العلل والمعلولات كما سنرى، إذ أن التلازم والاقتران يكون بين العلة ومعلولها أو كما يقول الفارابى أن علاقـة السببـية فى جوهرها عـلاقة تلازم ولوزم بين مـا يعتقـد سبب من جهة، وما يعتقد نتيجة من جهة أخرى«كل ما لم يكن فكانَ فله سبب»[٥٤].

ولكن يجب أن نتنبه هنا إلى أنه رغم أن الـفارابى يلجأ إلى السببـية فى تفسيـر كيفيـة تعلق الهيولى بالصـورة، إلا أنه ينفى أن تكون الصورة علة أو سـبب فى وجـود المـادة والعكس تمام، أى لا يجـوز أن تكون المـادة علة للصـورة، «الصورة ليـست علة صـورية للمادة بـل صورة للمـادة وهى علة صورية للمركب وليست علة للمركب[٥٥] كما يقول «وأنه لا يجوز أن يكون سببا للآخر فى الوجود»[٥٦] بل إن هناك سبب آخر يقيم كل واحد منهما مع الآخر.

والفارابى لم يقتصـر فى بيان كيفية تعلق الهـيولى بالصورة على المجال الطبيعى فقط، بل إنه يخـوض فى مجال الإلهيات، أو ما بعد الطبـيعة حيث نجده يقول: «لا يجوز أن يوجد بالفعل هيـولى بلا صورة، ولا صورة طبيعية بلا هيولى، وأنه لا يجوز أن يكون أحدهما سـببا للآخر فى الوجود بل ههنا سبب يقيم كل واحد منهما مع الآخر»[٥٧] كما يقول «الجسم مؤلف من مادة وصورة، ولا الصـورة مستـغنية فى وجودها عـن المادة ولا المادة عن الصورة فلابد فى وجودها من ثالث ليس بجسم»[٥٨].

فما هى حقيقة هذا الثالث الذى ليس بجسم؟؟؟

بعد أن أثبت الفارابى أن الأجسام الطبيعية مركبة من مادة وصورة، وأنها من حيث هى مادة فهى قابلة للامتداد المكانى، ومن حيث هى صورة فهى قابلة لبعض الخواص الجوهرية أو العرضية، يضيف إلى هذين المبدأين الطبيعيين مبدأ ثالثا غير طبيعى وهو العقل الفعال وهو علة تكونها من مادة وصورة، ومع أن البحث فى هذا المبدأ بحد ذاته ليس من شأن العلم الطبيعى كما ذكرنا، فلابد من القول هنا أن الفارابى يحاول إثبات شىء مباين للهيولى والصورة، واحد بالعدد، دائم الوجود، يقول الفارابى «. . . . ثم بلغ من تأخرها وتخلفها وحساسة وجودها (أى المادة الأولى) أن صارت لا يمكنها أن تنهض وتسعى من تلقاء نفسها إلى استكمالاتها إلا بمحرك من خارج، ومحركها من خارج هو الجسم السماوى وأجزاؤه ثم العقل الفعال»(٥٩).

فالفارابى إذن قد رأى ضرورة وجود هذا المبدأ المفارق لبيان كيفية تعلق الهيولى بالصورة، ولا شك أن اتجاه الفارابى إلى المجال الميتافيزيقى ليستعير منه أحد المبادئ لتفسير كيفية تعلق الهيولى بالصورة هو اتجاه خاطئ لأنه قد خلط بين دراسته للمادة والصورة كمبدأين للموجودات الساكنة والمتحركة، وبين دراسته السبب أو المبدأ الفاعلى الذى عن طريقة تتضح ماهية الجسم الطبيعى.

وهكذا فنظريته فى مبادئ الموجودات نظرية مصبوغة بصبغة ميتافيزيقية حجبت عنه وعن دارسى فلسفته التفسير الطبيعى الحسى لكيفية تعلق الهيولى بالصورة.

وهناك مسألة أخرى نرى أنه لزما علينا أن نعرضها رغم أن الفارابى لم يوضح القول فيها، وإنما عرضها بإيجاز شديد، وربما تبعد هذه المسألة أشد البعد عن المجال الطبيعى ولكننا لا نجد مفرا من عرضها حتى نستكمل رأيه فى تحديد علاقة الهيولى بالصورة وكيفية التلازم بينهما.

وتتلخص هذه المسألة فى سعى الهيولى وشوقها للتعلق بالصورة حيث يقول «أما الموجودات التى دون الأجسام السماوية فإنها فى نهاية النقص فى الوجود وذلك أنها لم تعط من أول الأمر جميع ما تتجوهر به على التمام، بل إنما أعطيت جواهرها التى لها بالقوة البعيدة فقط لا بالفعل إذ كانت إنما أعطيت مادتها الأولى فقط، ولذلك هى أبدا ساعيه إلى ما تتجوهر به من الصورة»(٦٠) ويؤكد سعى الهيولى للتلبس بصورة بقوله: «والمادة الأولى وجودها هو أن تكون لغيرها أبدا وليس لها وجود لأجل ذاتها أصلا، فلذلك إذا لم توجد صورة من هذه الصور لم توجد هى أيضا، فلذلك لا يمكن أن توجد المادة الأولى مفارقة لصورة ما فى وقت أصلا»(٦١).

معنى هذا أن الهيولى دائمة النزوع إلى الصورة لتتجوهر بها ولا يمكن أن تتجرد عنها أبدا لأنها متى عربت عنها بادرت إلى أن تستبدل بها صورة أخرى وإلا لزمها العدم المطلق «والمادة موضوعة لصور متضادة فهى قابلة للصورة ولضد تلك الصورة أو عدمها فهى تنتقل من صورة إلى صورة دائمًا بلا فتور»(٦٢).

إذن يلجأ الفارابى إلى فكرة الشوق يفسر بها حركة المادة فى جميع الموجودات الطبيعية «والفلك... ليست حركته لشهوة أو غضب لكن من جهة أن له شوقا إلى التشبه بالعقليات المفارقة للمادة ولكل واحد من الأجرام الفلكية عقل مفارق خاص له يشتاق إلى التشبه به.... والكل مشترك فى أن المعشوق واحد فهو المعشوق الأول»(٦٣).

فالعشق إذن يسرى فى كل الموجودات كما يقول «د. مصطفى حلمى» سواء كانت هذه الموجودات أجسام بسيطة أو نفوس نباتية أو حيوانية أو بشرية أو فلكية، والهيولى عاشقة للصورة، والصورة عاشقة لمواضعها الطبيعية ولكمالاتها»(٦٤).

وهكذا بعد تحليلنا لطبيعة العلاقة بين المادة والصورة وكيفية تعلق الهيولى بها، نستطيع أن نقول أن الفارابى قد أعطى الصورة أفضلية على المادة رغم اتجاهه إلى توضيح الأثر المتبادل لكل منهما وهذا يعود بالدرجة الأولى إلى مؤثرات أرسطية وأفلاطونية بل وأيضا أفلوطينية إلى حد كبير، وقد وضحت هذه الأفضلية فى مذهبه من عدة نواحى منها:

أولا: إن المادة شىء لا محدد، والصورة هى التى تعطى التحديد لها، فالمادة الأولى وجودها هو أن تكون لغيرها أبدا وليس لها وجود لأجل ذاتها أصلا «. . . . ولذلك لا يمكن أن توجد المادة الأولى مفارقة لصورة ما فى وقت أصلا، وأما الموجودات التى صورتها صورة الصورة فهى لأجل ذاتها أبدا ولا يمكن أن تكون بصورها مفطورة لأجل غيرها»(٦٥).

وهنا نلاحظ أن الفارابى يضفى على الصورة صفات الجوهرية والكمال حتى يمكنها القيام بمعزل عن المادة كشىء أكمل وأسمى ومقصده من ذلك يتضح فى فلسفته الإلهية حيث يثبت خلود النفس واعتبارها صورة للجسم، وهنا يظهر التأثير الأفلوطينى على الفكر الفارابى والذى ظهر بصورة واضحة فى مبالغته فى تفضيل الصورة على المادة لدرجة تشعرنا أن الصورة هى كل شىء(٦٦).

ثانيا: رغم أن الفارابى ينسب الطبيعة لكل من المادة والصورة، إلا أنه قد ذهب وفقا لرأى أستاذه أرسطو إلى أن الصورة أحرى بأن تكون لها طبيعة من الهيولى، دليل هذا أن الناس لا يقولون عن الأشياء قبل أن تتكون أن لها طبيعة ما لم تحصل لها صورتها، فطبيعة الكائنات هى صورتها التى تعين النوع الداخل فى حدها،

أى أن طبيعتها ليست المادة بل صورتها النوعية، أى صورتها التى لا تنفصل عنها، يقول الفارابى «والمادة والصورة كل واحد منهما يسمى بالطبيعة إلا أن أحراهما بهذا الاسم هو الصورة»(٦٧).

كما أن المادة ليست إلا بالقوة بوجه ما، وفى حين أن الصورة هى الفعل والحقيقة وهى التى تكون ماهية الشىء، وكما ذكرنا سابقا فإن الموجود أيا كان يسمى على حسب صورته لا على حسب مادته(٦٨).

بل إن الفارابى يذهب ابعد من ذلك فيجعل المادة عنصرا مساعدا للصورة فقط وهى تعاون الصورة فى عملية انتقال الأجسام الطبيعية من القوة إلى الفعل «.. والمادة إنما وجودها لأجل الصور فكأن الغرض الأول إنما كان وجود الصور، ولما لم يكن لها قوام إلا فى موضوع ما جعلت المادة موضوعه لتحمل الصور»(٦٩).

ثالثا: كذلك نرى أن نظرية الفارابى فى التغير بوجه عام والحركة بوجه خاص وما يترتب عليها من أشكال الوجود المختلفة وترتيبها إنما تقوم أساسا على نظريته فى تفضيل الصورة على المادة.

إذ أن الصورة فى العالم ليست إلا ارتقاء مستمرا للهيولى إلى الصور الأرقى والأدنى، وما الكون إلا سلما متدرجا مستمرا للموجودات فما هو فى أرقى السلم تسود فيه الصورة، وما هو فى أدنى السلم تفوق فيه الهيولى الصورة، وفى أسفل هذا السلم تكون هناك الهيولى المطلقة أو المادة الأولى، وفى قمته الصورة اللامادية المطلقة، وفى ذلك يقول الفارابى «كل ما كان أقرب إلى

المادة الأولى كـان أخس، وكل ما كـان أقرب إلى صورة الـصور كان أشرف»[٧٠].

وبناء على ذلك يرتب الفارابى الموجودات على الوجه التالى «الموجودات الممكنة على مراتب، فأدناها مرتبة ما لم يكن له وجود محصل ولا بواحد من الضـدين وتلك هى المادة الأولى، والتى فى المرتبـة الثانـية مـا حصلت لهـا وجودات بالاضداد التى تحـصل فى المادة الأولى - وهى الأسطقسات، وهذه إذا حصلت موجـودة بصور ما، حصل لها بحصـول صورها إمكان أن توجد وجودات أخر متـقابلة أيضا فتصير مـواد لصور أخرى ولا تزال هكذا إلى أن تنتهى إلى صـور لا يمكن أن تكون الموجودات المتـحصلة بتلك الصـور مواد لصور أخرى، فـتكون صور تلك الموجودات صورا لكل صورة تقـدمت قبلها وهذه الأخـيرة أشـرف الموجـودات الممكنة، والمادة الأولى أخس الموجـودات الممكنة»[٧١]، وهكذا تفاضلت الموجـودات بحسب صورتها فأصـبحت صور الأسطقسات فى أدنى مـرتبة، ثم صور الأجسام المعدنيـة وهى أرفع مرتبة من صور الأسطـقسات، ثم صـورة النبات علـى تفاضلهـا أرفع مرتبـة من صور الأجسام المعدنيـة، ثم صور الحيوان الناطق وهى الهيئات الطبـيعية التى له بما هو ناطق أرفع من صور الحيوان غير الناطق[٧٢].

وهكذا نسـتطيع القول بأن الصـورة قد احتلـت هذه المكانة السامـية فى مذهب الفارابى وما ذلك إلا لتأثره بأستاذه أرسطو، وقد يتساءل البعض كيف أعطيت الصورة هذه المكانـة وهذا التفضيل فـى مذهب أرسطو وهو فى نفس الوقت يرفض القـول بالمثل التى نادى بها أفـلاطون بل وينفيهـا نفيـا لا يقبل جدال؟ .

والواقع أن أرسطو فى نظريتـه فى الصورة لم يكن قد تـخلص تماما من نظرية المثل الأفلاطونية.

يقول برتراند راسل «إن الصورة عند أرسطو أكثر حقيقة فى وجودها من المادة وهذا يذكرنا بالمثل الأفلاطونية التى لا وجودا حقيقيا إلا لها، فالظاهر أن التغيير الذى أدخله أرسطو على ميتافيزيقا أفلاطون أقل مما يصوره لنا، ويعزز قوله بقول زلر «إن أرسطو لم يحرر نفسه إلا نصف تحرر من قبل أفلاطون نحو تجسيد المثل فقد كان للصورة عنده ما كان للمثل عند أفلاطون من وجود ميتافيزيقى قائما بذاته، وهو الذى يعتمد عليه وجود الأشياء الجزئية كلها[٧٣].



القسم الثانى
علل الموجودات الطبيعية

تمهيد:

عرفنا سابقا أن الفارابى قد انتهى من بحثه فى مبادئ الموجودات الطبيعية إلى أنها مركبة من مادة وصورة وهى علتا طبيعتها، إلا أنه لكى يفسر لنا وجود هذه الموجودات يذهب إلى القول بأن لا علة فاعلية وعلة غائية هما سبب وجود الصورة فى المادة.

وإذا كان الفارابى لم يترك لنا رسائل أو مؤلفات يبحث فيها موضوع العلية أو السببية بالتحديد، فإن آراءه حول هذا الموضوع جاءت متناثرة فى بعض رسائله ومؤلفاته، وتميزت بالغموض والإيجاز كعادته.

وقد حاولت جاهدة استخلاص رأيه مما عثرت عليه فى ثنايا مؤلفاته من نصوص موجزة وبما يتيح لى تناول المشكلة من جميع النواحى سواء من ناحية أنواع العلل، أو مشكلة السببية، أو رأيه فى الصدفة والاختيار، أو مشكلة السببية وعلاقتها باللزوم والتلازم والفعل والانفعال.

ومما لا شك فيه أن دراسة العلل تعد على جانب كبير من الأهمية، فنظرية العلل شرط ضرورى ملازم للحركة فالعلة المادية وإن كانت سلبية إلا أنها تفترض استعداداً للحصول على الصورة والعلة الصورية نظرا لأنها تضفى على المادة حقيقتها فهى علة إيجابية، والعلة الثالثة وهى العلة الفاعلة فإنها تدل على الحركة من حيث إنها سبب انتقال الشىء من حالة القوة إلى حالة الفعل، وأما العلة الرابعة الغائية فإنها تكشف عن غاية الحركة إذ لأجلها تحصل الصورة فى المادة.

وعلى ذلك فالحركة ليست إلا الجمع بين تلك العلل فى علتين رئيسيتين هما المادة والصورة وذلك عبر الانتقال من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل بفضل فعل التشوق الطبيعى والعشق.

أما إذا أردنا أن نفهم التغيرات التى تقع فى الطبيعة من كون الأشياء وفسادها فلابد لنا من دراسة العلل.

هذا بالإضافة إلى أن معرفة الموجود حق المعرفة لن يأتى من البحث فى مبادئه وتركيبه فحسب، بل يجب أن نبحث فى أحوال علله ومدى تأثير كل منها فى أحوال الجسم.

والواقع أن نظرية الفارابى فى العلل لا تغوص فقط فى أعماق الفلسفة الطبيعية بالبحث عن أسباب الموجودات بل إنها ترتبط أيضا بكثير من المجالات الميتافيزيقية فى فلسفته، ويبدو ذلك واضحا حين يركز بحثه على بيان أهمية العلة الفاعلة مثلا فنجده يتطرق إلى البحث فى ممكن الوجود، وواجب الوجود.

كذلك يتطرق من هذه المسألة إلى البحث فى قدم العالم وحدوثه ونظرية الفيض وصدور الموجودات.

وهذا التداخل بين الجانب الفيزيقى والجانب الميتافيزيقى وإن كنا لا نجده عند أرسطو إلا أننا يمكننا أن نلاحظه بوضوح فى مذهب الصدور فى الأفلاطونية المحدثة(٧٤).

هذا بالإضافة إلى تأثره بالجوانب الدينية التى يعتنقها والتى ظهرت بصورة واضحة عند دراسته للعلة الغائية، ويعتبر الفارابى من أوائل الفلاسفة الذين اتجهوا اتجاها مخالفا لأرسطو من جهة، وللمتكلمين من جهة أخرى فى بيان العلاقة بين الأسباب ومسبباتها، فبينما يجعل أرسطو العلة النهائية أو

القصوى علة غائبة فقط[٧٥]، نجد الفارابى يعتبرها علة فاعلة غائية، وبذلك يجعل فعل الله مستمر، بينما نجد الأشاعرة من المتكلمين لا يقرون إلا بوجود علة واحدة فاعلة وخالقة وهى الله، ويرجعون قوانين الطبيعة إلى العادة والسنة الإلهية.

أولا: العلل الأربعة فى فلسفة الفارابى:

والعلل عند الفارابى كما هى عند أرسطو أربعة: العلة المادية، والعلة الصورية، والعلة الفاعلة، والعلة الغائية، إذ يقول «مبادئ الوجود أربعة: ماذا وبماذا وكيف وجود الشيء فإن هذا يعنى به أمر واحد، وماذا وجوده ولماذا وجوده، فإن قولنا عماذا وجوده ربما يدل به على المبادئ الفاعلة ورما دل به على المواد فتصير أسباب الوجود ومبادئه أربعة»[٧٦]، المادة والماهية والفاعل والغاية.

فالفارابى يؤكد هنا أن علل وأسباب الموجودات أربعة، وهو فى تقريره لهذه العلل ينقد من اقتصر من المذاهب على علة واحدة سواء كانت هذه العلة مادية (وهو مذهب انطيفون وأتباعه) أو علة صورية (وهو مذهب الفيتاغوريون وأفلاطون)، ويقرر حقيقة هامة أقام عليها نظريته فى مبادئ الموجودات وعللها وهى، أن العالم مركب فى الحقيقة من بسيطين هما المادة والصورة، وإن التركيب لا يكون فى شيء واحد إذ أن أقل ما يقع عليه التركيب والانحلال شيئان لأن الشيء الواحد لا تركيب فيه ولا انحلال[٧٧].

فالعلة المادية: هى العلة التى هى جزء من قوام الشيء يكون بها الشيء هو ما هو بالقوة[٧٨] وهى الحاملة لصورة الشيء كالبرونز فى التمثال إذ لولا البرونز ما صنع التمثال «فالمادة مبدأ وسبب على طريق الموضوع لحمل الصورة فقط وليست هى فاعلة ولا غاية ولا لها وجود وحدها بغير صورة»[٧٩].

فالعلة المادية لشيء ما من الأشيـاء هى الهيولى التى يتكون منها، وهى المادة الخام والتى تصبح هى الشيء.

والعلة الصورية: هى هيئة الشيء أو شكـله أو طبيعته أو مـاهيته التى تجعل الشيء هو هو، والتى بها تصير مـادة تمثال «البرونز» تمثالا بالفعل(٨٠)، فالعلـة الصورية تفيـد تقويم المادة، وتفـيد الشكل، وأنهـا تعد بالقـياس إلى المركب منهـا ومن المادة جـزءا بالفعل، أمـا وجـود المادة فلا يكفى فى كـون الشيء بالفـعل بل فى كونه بالقـوة «الصورة وجـودها لا لتوجد بهـا المادة بل ليحـصل الجوهر المتجـسم جوهرا بالفـعل، فإن كل نوع إنما يحصل مـوجودا بالفعل وبأكمل وجـودية إذا حصلت صورته، وما دامت مـادته موجودة دون صورته فإنه إنما هو ذلك النوع بالقوة»(٨١)، فالمادة هى بالقوة سرير وبالصورة تصيـر سرير بالفـعل فهذه العلة تـكون مبدأ فـاعلى للمادة لو كـان وجودها بالفعل، كما يمكن اعتبارها جزءا للعلة الفاعلية وإن كانت تعد فى الواقع علة صورية للمـركب منها ومن المادة بل صورة للمادة وهى علة صـورية للمركب وليست علة للمركب»(٨٢) وهنا نجد تقارب عند الفـارابى كما هو الحال عند أرسطو بين العلة الصورية والعلة الغائية، فالصورة تضـفى على المادة حقيقتها حتى تصبح العلة الـغائية فى أخر الأمر غـير متميزة تمامـا عن العلة الصورية يقول الفـارابى الغايات فى الأمور الطبـيعية هى نفس وجـود الصور فى المادة لأن طبيعة ما إنما تتحرك لتحصل صورة ما فى مادة»(٨٣).

وهكذا يفسر الفارابى علية الشيء من حيث وجوده فى الخارج والعقل، أى من حيث ذاته، وهذا التـفسير الذى تأثر فـيه بأرسطو إلى حد كبـير وكان شائعا عند من سـبقه من الفلاسـفة كالكندى(٨٤) لم يعد مقبـولا فى عصرنا

الحديث، فلو أخذنا مثلا «تعريف» جون ستيوارت مل «للعلة على أنها» الحد السابق غير المتغير واللامشروط» فإن هذا التعريف يستبعد العلة الغائية، لأن العلة الغائية هى النهاية وليست حدا سابقا فى الزمان، كما أنها لا تتضمن العلل الصورية لأننا لا نفكر الآن فى مفهوم الشىء باعتباره جزءا من علته، ولا يأخذ هذا التعريف سوى العلتين المادية والفاعلية ولكن ليس بالتفسير الأرسطى لهما، لأنه ينظر إليهما على أنهما قوة مثالية تعمل منذ البداية، بل من النهاية بينما ينظر العلم الحديث إلى العلة الفاعلة على أنها الطاقة التى تنتج الحركة وهى طاقة آلية خالصة.

ولكن يجب أن نلاحظ أن العلم الحديث لا ينكر العلتين الصورية والغائية بالمرة، كل ما هنالك أنه يعتبرهما خارج مجاله، إذ مجاله العلل الآلية ويترك العلتين الصورية والغائية للفيلسوف لشرحهما[٨٥].

ولما كان كل جسم وكل عرض فله فاعل ومكون عنه وجد كما يقول الفارابى[٨٦] فإن **العلة الفاعلة** هى المبدأ الذى صورة الشىء عنه كالفنان الذى صنع التمثال لأنه العلة التى قبلت البرونز وصيرته تمثالا، فالفاعل عند الطبيعيين[٨٧] هو مبدأ التحريك، والحركة هى الخروج من القوة إلى الفعل فى المادة فيكون هذا المبدأ هو سببا لتحريك غيره أو خروجه من القوة إلى الفعل[٨٨].

فإذا كانت العلة الفاعلة تفيد التحريك فإن علاقتها بالعلة المادية والصورية والغائية تتضح تمام الوضوح، فمن جهة المادة يكفى فيها الاستعداد لملاقاة القوة الفاعلة، ومن جهة الغاية لا بد من وجود المبدأ الفاعلى إذ أنه سبب للغاية، ومن جهة الصورة لا بد من وجود المبدأ الفاعلى إذ أن المادة

وحهدا لا تكفى فى تصور الكائن، وعموما فإن أهمية هذه العلة ستتضح أكثر عند دراستنا للعلة الغائية.

العلة الغائية: يذهب الفارابى إلى أن الغاية هى المعنى الذى لأجله تحصل الصورة فى المادة، أو كما يرى «أرسطو» أنها القصد أو الغرض الذى يرمى إليه الفاعل مما فعل كغرض الفنان من صنع التمثال، كـ «حب الفنان أو نيل المجد، أو تخليد ذكرى صاحب التمثال»[٨٩]، فكل ما هو جسمانى فهو إما لغرض وغاية، وإما لازم وتابع لشىء هو غرض وغاية[٩٠]، وليست الغايات فى الأمور الطبيعية - كما يرى الفارابى - سوى - وجود الصور فى المادة، فالعلة الغائية إذن سبب وعلة للصورة الموجودة عن الفاعل فى الهيولى ومسبب ومعلول فى وجودها لتلك الصورة «والعلة يجب أن توجد مع المعلول فإن العلل التى لا توجد مع المعلولات ليست عللا بالحقيقية بل معدات أو معينات وهى كالحركة»[٩١] مثال ذلك أنه عن طريق الغاية المعقولة عند النجار مثلا حصلت الصورة الموجودة فى السرير، وبالصورة الموجودة فى السرير حصلت الغاية المعقولة موجودة فى الوجود والأعيان[٩٢].

فالذى يربط العلة الفاعلية بالعلة الغائية هى مسألة البداية والنهاية، فالصورة الإنسانية مثلا تعد غاية إذا نظرنا إلى انتهاء الحركة وهى الصورة التى فى الابن، وتعد علة فاعلة باعتبار ابتداء الحركة وهى الصورة التى فى الأب[٩٣].

وهكذا ينتهى الفارابى إلى القول بأن تلك حال الأجسام الطبيعية فإن كل واحد منها إنما وجد لغرض ولغاية وكذلك كل أمر وغرض قوامه فى الأجسام الطبيعية فإنه أوجد لغرض ولغاية ما[٩٤].

والواقع أن دراسة الفارابى للعلة الغائية يتداخل فيها الجانب الفيزيقى مع الجانب الميتافيزيقى بحيث يصعب الفصل بينهما، ولكن يمكن القول بأن دراسته للغائية داخل إطار الفلسفة الطبيعية تتعلق باعتبارها العلة الرابعة من علل الموجودات، كما تتعلق برفضه القول بالاتفاق والمصادفة، وإثبات الغائية فى عالم الطبيعة، إلا أننا نلاحظ غوصه دائما فى أعماق ما بعد الطبيعة. فحين جعل تحقق الموجودات فى العالم الخارجى لا يكون إلا بمحرك من خارج مفارق، هذا المحرك المفارق لم يكن إلا من عالم ما بعد الطبيعة وهو ما يستمد من التصور وجوده فيعطى التصديق قوة اليقين لأن اليقين إنما هو نتيجة انتقال التصور من القوة إلى الفعل عبر سببه الخارجى المفارق له(٩٥).

وقد استخدم الفارابى فكرة الغائية ليستدل بها على وجود الله، كما أننا سنجده قد ربط بين الفكرة الغائية وفكرة العناية الإلهية، فالله ليس علة غائية كما كان عند أرسطو بل أن عنايته تسرى فى الكون بأسره نظرا لأنه علة فاعله وغائية.

كما أنه حاول تفسير الشر بحيث لا يتعارض فى وجوده مع التسليم بالغائية والعناية الإلهية، فذكر أن الخير والنظام مقصودان بالذات. أما الشر فإنه لاحق لأمور لم يكن بد من وجودها وعلى سبيل العرض، أى أن ما يجرى من فساد أو شر هو من ضرورة الهيولى لا من قبل تقصير الفاعل، فالسبب الذى من أجله كان النظام فى أفعال الأمور الهيولانية هو أن مبدأ كل واحد من هذه لا يمكن أن يوجد له بالطبع أكثر من هذا وعلى هذا يكون الشر حادثا بالعرض(٩٦).

وهكذا استطاع الفارابى إثبات الغائية فى عالم الطبيعة.

وينتهى الفارابى من بحثه فى العلل بإثبات أن كل عله مكملة للأخرى ولا يمكن أن تقوم أحدهما مقام الأخرى. فلكل علة دورها فى التأثير ولكن

على اختــلاف فى تأثير كل واحدة منهــا، فالغائية تؤثــر فى العلة الفاعلة من جهة اتجاه الفعل، والفاعلية تؤثر فى الـغائية من جهة وجود الفعل الذى بدونه لا نعرف ولا نتصور الغاية، وهاتان العلتان الوجوديتان يرتبطان بالعلتين المادية والصــورية التى تكونان ماهيــة الشىء وطبــيعــته، وبهــذا ترتبط العلل الأربع لتوضــح لنا ماهيــة الشىء. وماذا وبماذا وكــيف وجوده، وعن مــاذا وجوده، ولأجل ماذا وجوده.

فــالفارابى يوضح لنــا أننا نعرف مــاهيــة الشىء وجوهره (أى صــورته) والذى يتحدد بالسؤال «مــا هو» وعندما تتم لنا معرفة مادة الشىء بعــد معرفة صورته، فالإنســان يحاول معرفة علة ارتبــاط المادة بالصورة، وهذه العلة هى المحرك الأول المباشر أو العلة الفاعلة، وعندمــا نعرف هذه العلة نحاول معرفة علة وجــود الشىء أو سبب تحــريك المحرك والغــاية من وراء ذلك وتلك هى العلة الغــائية. «أمــا عن ماذا وجــوده يطلب به الفاعل والمادة، ولمــاذا وجوده يطلب به الغــرض والغاية التى لأجلهــا وجوده»[٩٧] وعندما نعطى هذه العلة الرابعــة إلى جانب العلل الثــلاث الأولى فقــد كمل العلم بالشىء أو عــرفت مبادئ أو أسباب وجوده[٩٨].

ثانيا: الفارابى ومشكلة السببية:

كانت الفلسفة اليونانية إجمالا تؤمن بحتــمية القوانين الطبيعية فى العالم العلوى، بينما ترد قــوانين الطبيعة على هذه الأرض إلى الصــدفة. وقد أدرك الفارابى خطأ هذا التصور فقام يناهض هذا الاتجــاه ووضع نظرية تثبت حتمية القــوانين الطبــيعــية فــى العالم العلــوى، والعالم الســفلى من خــلال نظرية الصدور.

لقد اتضح لنا مما سبق أن دراسة الفارابى للعلل والأســباب كانت منصبة أساسا على الكشف عن أســباب الموجودات متابعــا فى هذا أرسطو على وجه

الخصوص إلا أن نظرية الفارابى فى مشكلة السببية لا ترتبط بالصراع بين نظرة الفلاسفة ونظرة المتكلمين كما ارتبط اسم «ابن رشد» فى دراسته المستفيضة ونقده لنظريات الأشاعرة على وجه الخصوص حيث نجد أن المتكلمين قد أداروا بحوثهم حول العلاقات بين الأسباب ومسبباتها، وهل هى ضرورية أم إمكانية احتمالية ترجع إلى الله؟؟ وسنرى أنهم أغفلوا ملاحظة القوانين الطبيعية، ويرون أنه لا شىء يحصل فى العالم حسب قوانين ثابتة مع ضرورة حقيقية وإنما يرجعون قوانين الطبيعة إلى العادة والسنة الإلهية. والله عندهم ليس هو العلة الأولى كما هو عند الفارابى وفلاسفة الإسلام، بل هو فاعل الطبيعة وظواهرها(٩٩).

ورغم أن المعتزلة وهم من المتكلمين قالوا بحتمية القوانين الطبيعية، إلا أنهم لم يصلوا فى ذلك إلى مبدأ السبب الكافى الذى يرتبط ارتباطا مباشرا بالعلة الغائية. ففى مذهبهم أن العالم خلق على الصورة التى هو عليها، وفى الوقت الذى خلق فيه حسب مبدأ الأصلح وبهذا تكون كل القوانين الطبيعية مسببة ومقننة على الوجه الذى هى عليه(١٠٠).

ويعقب على ذلك «موسى بن ميمون» بقوله الفلاسفة يسمون الله العلة الأولى والسبب الأول، والمتكلمون يهربون من هذه التسمية، ويسمونه الفاعل ويظنون أن فرقا عظيما بين قولنا سبب وعلة، وبين قولنا فاعل لأنهم قالوا: إن قلنا أنه علة لزم وجود المعلول، وهنا يؤدى لقدم العالم، وأن العالم له على جهة اللزوم، وإن قلنا فاعل فلا يلزم من ذلك وجود المفعول معه لأن الفاعل قد يتقدم فعله بل لا يتصورون معنى كون الفاعل فاعلا إلا بأن يتقدم فعله. وهذا قول من لا يفرق بين ما بالقوة وبين ما بالفعل. كما يرى أنه لا فرق بين قولك علة أو فاعل فى هذا المعنى لأنك إذا أخذت العلة أيضا بالقوة فهى تتقدم معلولها بالزمان، أما إذا كانت علة بالفعل فإن معلولها موجود

بوجودها علة بالفعل ضرورة، وكذلك متى أخـذت الفاعل فاعلا بالفعل فإنه يلزم وجود مفعوله ضـرورة لأن البناء قبل أن يبنى البيت ليس هو بناءا بالفعل لكنه بناء بالقـوة، كما أن مادة ذلك البـيت قبل أن يبنى بيت بالقـوة. وحين يبنى فهـو بناء بالفعل ويلزم وجـود شيء مبنى ضرورة. ومـا ربحنا شيـئا فى تفضيل اسمية فاعل على اسمية علة وسبب كما يرى ابن ميمون[١٠١].

وحقيـقة الأمر فإن فـكرة السببيـة عند الفارابى يشوبها بعض الـغموض والاضطراب نظرا لأنه يخلط فيهـا بين المجال الفيزيقى والمجال الميتـافيزيقي. فهو يحاول أن يصـعد من العلة الغائية التى بحثهـا فى المجال الطبيعى إلى أن يربط بين وجود هـذه العلة وبين وجود مسـبب لها فينـتقل بحثـه من المجال الفيزيقى إلـى المجال الميتافيـزيقى عندما يعمم أفكار العناية والغـائية، وبحيث يبدو الكون له مظهـرا لعناية الخالق به. وقد فعل ابن سـينا ذلك، كما أن ابن رشد من تقريره أسـباب محددة لكل موجود من الموجـودات، انتقل منها إلى تقرير الـعناية والغائيـة وهما الفكرتين التى اسـتند إليهـما فى استـدلاله على وجود الله[١٠٢].

والفارابى فى تقريره للسـببية يعتقد أن الاقتـران المشاهد فى الوجود بين الأسباب ومسبباتها، اقتران تلازم بالضروزة، وليس فى الإمكان إيجاد السبب دون المسبب، ولا وجود المسبب دون السبب. فهو يؤكد حتمية السببية بصيغة واضحة فيقول «كل ما لم يكن فكان فله سبب»[١٠٣].

والمعـروف أن مـا لم يكن فكان هو «الممكن الوجـود» الذى لا يصـيـر وجوده واجبا متحققا بالفـعل إلا بعلة تكون سبباً لحركة الممكن من حالة القوة التى كان فيها إلى ما يصير إليه بالفعل[١٠٤].

وينفى الفارابى أن يكون المعدوم سببـا لحصوله فى الوجود؛ لأن كل ما يحدث فى عالم الممكـنات من صيرورة، وتبدل، وكون وفـساد لا يحدث إلا

بسبب معلوم لأن المعـدوم لا شيء، وليس اللاشيء مما يتصف بما قد يكون به سببا لشيء «والسبب إذا لم يكن سببا ثم صار سببا فلسبب صار سببا»(١٠٥). فالأسـباب تستحـدث بعد أن لم تكن، والعوامل الفـاعلة تصير أسبـابا كلما اكتسبت الوجود كـأسباب بفعل أسباب أخرى تحركهـا من حالة السبب بالقوة إلى حالة السبب بالفعل، أو من حالة السبب الممكن إلى حالة السبب الواجب الفعل والتأثير كعامل فـاعل. ولكن سلسلة العوامل الفاعلة لا تتسلسل إلى ما لا نهاية من العلل والأسبـاب، بل تنتهى إلى مبدأ يترتب عنه أسـباب الأشياء على ترتيب علمه بها، إذ يقـول الفارابى «الحكمة علم الأسباب البـعيدة التى بها وجـود سائر الموجـودات كلها، ووجـود الأسباب القـريبة للأشـياء ذوات الأسباب، وذلك أن نتيقن بوجودها ونعلم ما هى وكيف هى وأنها وإن كانت كثيـرة فإنها ترتقى على ترتيب إلى موجود واحـد هو السبب الأول فى وجود تلك الأشياء البعيدة وما دونها من الأشياء القريبة»(١٠٦).

وهكذا يؤكد الفارابى «أننا لن نجد فى عالم الكون طبعا حادثا أو اختيارا حادثا إلا عن سبب»(١٠٧) وكما تتناهى سلسلة الأسبـاب إلى سبب الأسباب كذلك تتناهى سلسلة الممكنات إلى «واجب الوجود» الذى هو سبب الأسباب والذى تنتهى إليه حتمية تنسيق الحوادث «طبيعية، واختيارية».

كـما ينفى الفـارابى أن تكون هناك علل ممكنـة لا نهاية لهـا «لأن لكل واحدة منها خاصية الوسط فيكون معلولا باعتبار وعلة باعتبار، وكل ما يكون له خـاصيـة الوسط فله بالضـرورة طرف، والطرف نهـاية، فـيكون استناد الممكنـات إلى وجـود واجب الوجـود بريئـا عن العـلل المادية والفـاعـليـة والغائية»(١٠٨).

ويؤكـد «مـوسى بن مـيمـون» قـول الفـارابى ويرى أن وجـود علل ومعلومـات لا نهاية لعددها مـحال ولو لم تكن ذوات عظم، مـثال ذلك أن

يكون هذا العقل مثلا سببه عقل ثان، وسبب الثانى ثالث، وسبب الثالث رابع وهكذا إلى ما لا نهاية. وهذا أيضا بين المحال»[١٠٩].

وهكذا تكتشف لنا دراسة الفارابى لمشكلة السببية، وبيان كيفية العلاقة بين الأسباب ومسبباتها أنه يركز على الكشف عن خصائص معينة لكل شىء، ولذا فقد وجدنا أنه أبطل علم أحكام النجوم إذ يقول «والثالث أمور منسوبة إلى الكواكب بالظن والوضع وبطريق الاستحسان والحسبان كمن ظن أن الكوكب الفلانى متى قارب أو اتصل بالكوكب الفلانى استغنى بعض الناس وحدث به حادث، وهذه أمور اتفاقية ليست لها أسباب معلومة ولا سبيل إلى أن تعلم وتضبط أبدا ولا تنفع فيها التجارب، ولا سبيل إلى معرفتها بالبحث والتفتيش إذ ليس السبب فى جهلها قصور الإنسان عن إدراكها، وممتنع أن يكون بها تقدم المعرفة البتة»[١١٠].

ثالثا: إنكار المصادفة والاختيار:

واستكمالا لرأيه فى مشكلة النسبية فإنه يقرر: أنه لا اختيار للإنسان ولا مصادفة فى الطبيعة، فالطبع الحادث مثل الاختيار الحادث يستند إلى الأسباب المنبعثة عن الإرادة الأزلية المنسقة لحتمية كل ما يحدث بأسباب يرتبط بعضها ببعض ارتباطا سببيا بالضرورة وتنتهى بالأول الذى هو واجب الوجود وسبب الأسباب يقول الفارابى «ولا يجوز أن يكون الإنسان مبتدئا فعلا من الأفعال من غير استناد إلى الأسباب الخارجية التى ليست باختياره، وتستند تلك الأسباب إلى الترتيب، والترتيب يستند إلى التقدير والتقدير يستند إلى القضاء، والقضاء ينبعث عن الأمر وكل شىء مقدر. فإن ظن ظان أنه يفعل ما يريد ويختار ما يشاء استكشف اختياره»[١١١]. فالفارابى يرى من خلال هذا النص أنه يجب على الإنسان أن يكشف عن حقيقة ما يتوهمه اختيارًا فيتساءل عن جوهر حقيقة الاختيار الذى هو لا شك فعل «هل هو حادث فيه

بعد ما لم يكن، أو غير حادث؟ إن كان غير حادث فيه، لزم أن يصحبه ذلك الاختيار لا ينفك عنه، ولزم القول بأن اختياره من غيره، وإن كان حادثا ولكل حادث سبب محدث فيكون اختياره عن سبب اقتضاه ومحدث أحدثه، فإما أن يكون إيجاده الاختيار بالاختيار وهذا يتسلسل إلى غير النهاية، أو يكون وجود الاختيار فيه بالاختيار فيكون محمولا على الاختيار من غيره وينتهي إلى الأسباب الخارجة عنه التى ليست باختياره أى ينتهى إلى الاختيار الأزلى»[١١٢].

والفارابى هنا يؤكد أن إحساس الإنسان بحرية الاختيار محض وهم؛ لأن الاختيار مثله مثل الحدث فى الطبيعة حادث ولهذا الحادث أسباب محتومة بسلسلة علل تتناهى إلى سبب الأسباب الذى هو الإرادة الأزلية المنسقة لحتمية فعل الأسباب فى كل ما كان بعد أن لم يكن من الحوادث، طبيعية كانت أو إنسانية. فهى عند الفارابى سواء فلا مصادفة فى الطبيعة ولا حرية للإنسان.

ولكى يفرق الفارابى بين الأمور المضبوطة، والأمور الاتفاقية فإنه يذكر أن العلل والأسباب قد تكون قريبة معلومة ومضبوطة مثل حمى الهواء من انبثاث ضوء الشمس فيه. وقد تكون بعيدة وهذه البعيدة قد يتفق أن تصير معلومة مدركة مضبوطة وقد تكون مجهولة. فالمضبوطة المدركة منها: كالقمر يمتلئ ضوءا ويسامت بحرا فيمتد فيسقى الأرض فينبث الكلأ فيرتعها الحيوان فيسمن فيربح عليها الإنسان فيستغنى[١١٣].

أما المجهولة المستعصية على الإدراك فهو «أن يحدث فى العالم أمور لها أسباب بعيدة جدا فلا تضبط لبعدها، فيظن بتلك الأمور أنها اتفاقية فينعقد منها سحائب ويمطر عنها أمطار وتكدر بها أهوية فتتعفن بها أبدان فيرثيهم أقوام فيستغنون. . . . غير أن الذى يزعم أنه قد يوجد سبيل إلى معرفة وقت استغناء هؤلاء القوم ومقداره وجهته من غير اقتفاء السبيل الذى ذكرت مثل

تفاؤل أو معاقبة أو استخراج حساب. . . . فهو مدع ما لا يذعن له عقل صحيح البتة»(١١٤). كما يقول «أمور العالم وأحواله نوعان: أحدهما أمور لها أسباب عنها تحدث وبها توجد: كالحر عن النار وعن الشمس توجد للأجسام المجاورة والمحاذية لهما. . . . والنوع الآخر أمور اتفاقية ليست لها أسباب معلومة كموت الإنسان أو حياته عند طلوع الشمس أو غروبها، فكل أمر له سبب معلوم فإنه معد لأن يعلم ويضبط ويوقف عليه البتة بجهة من الجهات. ولو لم يكن فى العالم أمور اتفاقية ليست لها أسباب معلومة لارتفع الخوف والرجاء، وإذا ارتفعا لم يوجد فى الأمور الإنسانية نظام البتة لا فى الشرعيات ولا فى السياسات لأنه لولا الخوف والرجاء لما اكتسب أحد شيئا لغدة، ولما أطاع مرؤوس لرئيسه، ولما أحسن أحد إلى غيره، ولما أطيع الله، ولما قدم معروف»(١١٥).

ونستخلص مما سبق أن الأسباب عند الفارابى ثلاثة أنواع: قريب معلوم، وبعيد معلوم، وبعيد غير معلوم. وكل ما يحدث فإنما يحدث بسبب محتوم. لكن ما يحدث بفعل أسباب بعيدة غير معلومة نتوهم أنه يحصل اتفاقا إن كان مما يحدث فى الطبيعة، ونتوهم أنه يحصل باختيارنا إن كان مما يحدث فى الإنسان من أفعال يشعر معها أنه مريد مختار(١١٦).

وسواء أدركنا السبب أم لم ندركه فذلك لا يغير من حقيقة حتمية السببية شيئا «فلن تجد فى عالم الكون طبعا حادثا إلا عن سبب».

وإذا كان ظاهر الملاحظة يفيد أن ثمة ما يحصل فى الكون اتفاقا بلا أسباب، فإن ظاهر الإحساس يفيد أن ثمة ما يحصل يحصل باختيارنا. ورغم ظاهر هذه الملاحظة وظاهر هذا الإحساس فالفارابى يرى أنه لو لم تكن فى العالم أمور اتفاقية ليست لها أسباب معلومة، ولو لم يكن للإنسان وهم

الاختيار لأصبحت الحياة مستحيلة ضمن حدود عالم معلوم أسباب كل الحوادث بحتمية لا اتفاق بموجبها من أحداث الطبيعة ولا اختيار للإنسان.

وإذا كان الفارابى قد ميز بين الإرادة والاختيار، فإن ذلك لا يشير إلا إلى تميز نتوهمه اختيارا بدليل رفض الفارابى للمصادفة وللاختيار فهما عنده محض وهمين ينشآن من جهلنا بالأسباب الحتمية للنتائج.

إلا أننا سنجد «ابن سينا» يتعرض بالنقد لمن ينكر الاتفاق والمصادفة ويقول «إن هذا المذهب المبطل للاتفاق المحتج بأن كل شىء يوجد له سبب معلوم، وليس هناك من داع إلى اختلاف سبب هو الاتفاق، لا يؤدى احتجاجه إلى المطلوب؛ لأنه ليس إذا وجد لكل شىء سبب، لم يكن للاتفاق وجود. بل كان السبب الموجب للشىء الذى لا توجبه من جهة الدوام والأكثر هو السبب الاتفاقى نفسه من حيث هو كذلك. ويتساءل «د. عاطف العراقى» فى كتابه «الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا» هل نقد ابن سينا هذا صحيح من كل جوانبه؟، ويرى أنه خاطئ. يعلل ذلك بقوله كيف يكون الاتفاق سببا؟. وهل إذا حدث شىء بالاتفاق فهل يكون ذلك مبررا لإدخال الاتفاق فى جملة الأسباب؟، إن ابن سينا قد غفل عن النتائج التى يمكن أن تؤدى إليها آراء هذا الفريق إذ كيف يتسنى لنا تفسير أسباب شىء ما تفسيرا دقيقا إذا سلمنا بالاتفاق والبخت مهما كانت الصورة التى يكونان عليها(١١٧).

رابعا: العلاقة السببية بين اللزوم والتلازم وبين الفعل والانفعال:

لما كانت علاقة السببية فى جوهرها علاقة تلازم ولزوم بين ما يعتقد سبب من جهة وما يعتقد نتيجة من جهة أخرى، فإن الفارابى يفصل القول فى هذه العلاقة ويقول «اللزوم منه ما يكون عرضيا ومنه ما يكون ذاتيا، فالذاتى مثل وجود النهار مع طلوع الشمس، والعرضى مثل مجىء عمر عند ذهاب زيد. ومنه أيضا ما هو تام اللزوم ومنه ما هو ناقص اللزوم، والتام هو

أن يوجد شيء بوجود شيء آخر وذلك الآخر يوجد أيضا بوجود الشيء الأول حتى يتكافيا فى الوجود مثل الأب والابن، والضعف والنصف. والناقص اللزوم هو أن يوجد شيء بوجود شيء آخر وليس إذا وجد ذلك الشيء الآخر وجد الشيء الأول وذلك مثل الواحد والاثنين فإنه ما وجد الاثنان إلا وجد الواحد وليس إذا وجد الواحد وجد الاثنان لا محالة»[118].

وواضح من هذا النص أن الفارابى يقصد باللزوم الذاتى التلازم المضطرد، ويقصد باللزوم العرضى غير المضطرد. فهو لا يرتب على اضطراد اللزوم ضرورة، كما لا يرتب على عدم اضطراد اللزوم عدم ضرورة وإلا لكان اللزوم الذاتى المضطرد لزوما ضروريا، ولكان اللزوم العرضى الغير مضطرد لزوما غير ضروريًا.

ونستنتج من ذلك أن الفارابى لا يرى ضرورة التلازم وضرورة اللزوم إلا فى تلازم العلة والمعلول وحتمية لزوم ما يلزم من العلة فى المعلول، أى حتمية العلة وحتمية انفعال المعلول.

ثم يناقش الفارابى العلاقة السببية بين «الفعل والانفعال» من جهة و«اللزوم والتلازم» من جهة أخرى... فما هى حقيقة العلاقة بينهما وهل هما من باب المضاف؟؟

يقول الفارابى ليس كل شيء يوجد مع شيء آخر يعدا من باب المضاف لأنا لا نجد التنفس إلا مع الرئة، ولا النهار إلا مع طلوع الشمس، ولا العرض بالجملة إلا مع الجوهر، ولا الجوهر إلا مع العرض.... الخ، وليس شيء من ذلك من باب المضاف لكنها داخلة فى باب اللزوم[119].

وقد يظن الإنسان أنه إذا تشابه شيئان ثم ظهر أن شيئا ثالثا هو سبب لأحدهما فقد يظن ويتوهم بأن هذا الثالث سبب أيضا للآخر، وذلك لا يصح

فى كل متشابهين كما يقول الفارابى لأن التشابه قد يكون لعرض من الأعراض وقد يكون بالذات[١٢٠]. فإذا تشابه مثلا «أ»، «ب» بالذات وكان «ج» سببا لأحدهما فهو سبب للآخر بالضرورة، وإذا تشابه «أ»، «ب» بالعرض وكان «ج» سببا لأحدهما فلا يكون سببا للآخر.

وقد يعتقد البعض أن الفارابى من منكرى الحتمية السببية، وحتمية القوانين الطبيعية حين يقول «وقد يظن بالأفعال الطبيعية أنها ضرورية كالإحراق فى النار والترطيب فى الماء والتبريد فى الثلج»[١٢١]، وأيضا حين يقول «ولولا ما يعرض من التمنع فى المنفعل لكانت الأفعال والآثار الطبيعية ضرورية»[١٢٢].

والحقيقة أن الفارابى ليس من منكرى الحتمية السببية ولكنه اشترط لفعل الفاعل المؤثر منفعلا والآثار الطبيعية ضرورية محتمة الوقوع كلما توفر الفاعل المؤثر والمنفعل المتأثر، ومثال ذلك وقوع فعل الإحراق من المحرق بالطبع على المنفعل الفاعل للاحتراق بالطبع، ومثل وقوع التحريك من المحرك بالطبع على المنفعل القابل للتحرك بالطبع.

فهناك تلازم حتمى ولزوم ضرورى بين الفعل والفاعل كلما كان فعل الفاعل مؤثرا فى المنفعل القابل للانفعال.

وهذا الشرط الذى وضعه الفارابى لتأكيد فعل العلة الفاعلة يتسق تمام الاتساق مع قول الفارابى بحتمية العلاقة السببية، وأن لكل ما يحدث حتما سببا، ولا شيء يحدث بلا سبب حتى أن العلم الطبيعى هو العلم بالأسباب أو علم التعليل بالعلل الأربعة اللازمة لوجود الأجسام وما يحل بها ويتصل من ظواهر.

كذلك العلم الإلهى هو بحث فى السببية والتعليل وتبيان كيفية ارتباط

الموجودات وظواهرها العارضة إذا يرتقى صاعدا من الموجودات المتكثرة المتناهية بالكمال إلى الواحد اللامتناهى الكامل الأول الذى ليس لوجوده سبب[(١٢٣)].

وهكذا فالمسألة الطبيعية مرتبطة بالمسألة الميتافيزيقية، وليس العلم الطبيعى عند الفارابى غير مرحلة منهجية نحو العالم الإلهى، فهما جوهر الحكمة التى هى عنده علم الأسباب والتعليل «الحكمة علم الأسباب البعيدة التى بها وجود سائر الموجودات كلها، ووجود الأسباب القريبة للأشياء ذوات الأسباب وذلك أن نتيقن بوجودها ونعلم ما هى وكيف هى وأنها وإن كانت كثيرة فإنها ترتقى على ترتيب إلى موجود واحد هو السبب فى وجود تلك الأشياء البعيدة وما دونها من الأشياء القريبة»[(١٢٤)].

خامسا: مشكلة السببية من خلال منظور نقدى:

يعد هجوم الغزالى على فكرة الترابط الضرورى بين العلة والمعلول أعنف هجوم شنه مفكر على فلاسفة العصر أمثال «الفارابى وابن سينا» ولم يكن هذا الهجوم إلا لأنه اعتقد أن الاقتران الضرورى بين الأسباب والمسببات يؤدى إلى إنكار المعجزات، وهو يذهب فى «تهافت الفلاسفة» إلى القول بأن مخالفة الفلاسفة تعد أمرا ضروريا إذ ينبنى عليها إثبات المعجزات الخارقة للعادة بحيث إن من سلم بالتلازم الضرورى بين الأسباب ومسبباتها فإنه ينفى بالتالى قلب العصى ثعبانا وإحياء الموتى وشق القمر[(١٢٥)].

وعنده أن الاقتران الضرورى يقتصر على التلازم بين الحدود والمفاهيم المنطقية فحسب، أما الاقتران بين ما يعرف بالسبب وما يعرف بالمسبب فهو ليس من هذا القبيل، إذ أنه اقتران عرضى جائز مرده إلى التساوق بين حدثين متتاليين، أو إلى الارتباط الزمانى أو المكانى، ويرى أن حجة الفلاسفة على حصول هذا الاقتران بين الحوادث الطبيعية هو المشاهدة الحسية، والمشاهدة لا

تدل عنده على حصول الشيء بالشيء أى بواسطته، بل على حصوله عنده ومعه، فالعقل يبطل إسناد الفعل إلى الأشياء الجامدة كالنار التى يسند إليها فعل الإحراق وإذا بطل أن تكون الأشياء المشاهدة فاعلة وجب إسناد كل فعل إلى الله.

وأما منشأ هذا التقارن المزعوم بين الأسباب ومسبباتها فهو العادة. على أن هذا التلازم كما يرى الغزالى ليس ضروريا لأن الله الفاعل الحق قادر على خرق العادة باجتراح المعجزات(١٢٦).

وحقيقة الأمر أن فكر الغزالى(*) كان فى أكثره متابعة وتقليد للأشاعرة، وقد أنكر المتكلمون عامة (باستثناء جماعة من المعتزلة كأصحاب «أبى الهزيل العلاف» الذين قالوا بالتولد) التلازم الضرورى بين الأسباب والمسببات؛ لأن مثل هذا القول يحد من قدرة الخالق، ولو أنصف الغزالى لميز بين أساس الأمور الحسية بمعنى أننا قد نجد من الفلاسفة من يجمع بين القول بالعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات، وبين الاعتراف بالمعجزات كالفارابى الذى يقرر المعجزة كحقيقة موجودة ويقول «إن المعجزات حق ممكنة فى الأنبياء(١٢٧) وكابن رشد الذى رد على الغزالى أشد الرد متهما إياه بالسفسطة حيث يرى أن من يرفع السببية يرفع العقل، ويبطل العلم(١٢٨) لأن من الأسباب ما لا تعرف طبيعة الموجود إلا بمعرفته وهى الأسباب الذاتية، وابن رشد يرى أن للأشياء ذوات وصفات هى التى اقتضت الأفعال الخاصة بموجود موجود. ولو لم يكن لموجود موجود فعل يخصه لم يكن له طبيعة تخصه، ولو لم تكن له طبيعة تخصه لما كان له اسم يخصه وكانت الأشياء كلها شيئا واحدا، ولا شيئا واحدا(١٢٩). أى لاستوى الوجود والعدم واستحالت المعرفة أصلا.

وفى نهاية عرضنا الموضوع السببية عند الفارابى أرى أن تأكيد الفارابى على وجود أسباب للموجودات عن طريقها نتعرف على أفعالها هو تأكيد سليم، فالسببية رغم كل ما يوجه إليها من نقد عنصر هام فى العلم، ويعتبر برهان الفارابى على حتمية القوانين الطبيعية الذى توصل إليه بناءا على تحليله للعلة التامة التى يصاحب فيها المعلول العلة دون تقديم أو تأخير، بداية التاريخ الفكرى البشرى لتطوير المذاهب والنظريات المتعلقة بالفلسفة الطبيعية، بحيث أصبحت نظرية الحتمية متكاملة تفسر المعرفة والوجود بالنسبة للقوانين الطبيعية(١٣٠).

وقد تبنى ابن سينا فيما بعد هذه النظرية، ويمكن القول بأن ابن سينا أكمل ما بدأه الفارابى فيما يتعلق بقانون الحتمية، بحيث أصبحت نظرية الحتمية متكاملة تفسر المعرفة والوجود بالنسبة للقوانين الطبيعية.

وإذا كان العلماء فى العصر الحديث يستبدلون بالسببية فكرة القانون فإن هذا القانون، يقوم على السببية، ولكن مفهوم السببية عند الفارابى وغيره من فلاسفة الإسلام كابن سينا مثلا وكما يقول «د. عاطف العراقى» فى معرض نقده لفكرة الغائية عند ابن سينا «هو تصور جامد يقدم لنا تفسيرات كيفية غائية وهذا التصور لا يصح للتعبير عن الكون المليء بالعناصر الفردية المتكررة إذ أنه لا يعترف إلا بالتجانس الكامل بين الظواهر»(١٣١).

وهكذا فتركيز الفارابى على دراسة الغائية فى علم الطبيعة دفعه إلى الخلط بين المباحث الطبيعية والمباحث الميتافيزيقية بحيث اتجه إلى تفسيرات كيفية لا كمية مما أدى إلى تعقيد تفسير الظواهر الطبيعية. وقد رأينا كيف أن المنهجية العلمية الموضوعية الحديثة تجاوزت السؤال «لم» واكتفت بالسؤال «كيف» تحصل الظواهر وذلك كىّ لا تغوص دون جدوى فى متاهات الميتافيزيقيا.

* * *

القسم الثالث
لواحق الموجودات الطبيعية
(الحركة - الزمان - المكان - الخلاء)

تمهيد:

يعتبر مفهوم الحركة في فلسفة الفارابى هو المفتاح الرئيس لمعرفة الطبيعة والموجودات الطبيعية، إذ أنه من خلال تعريفه للطبيعة اتضح لنا أنها تدور حول نقطة جوهرية هى الحركة، فعلم الطبيعة عنده ينظر فى بعض الموجودات وهو الجسم من جهة ما يتحرك ويتغير ويسكن عن الحركة، ومن جهة ماله مبادئ ذلك ولواحقه(١٣٢)، والطبيعة بناءا على ذلك هى مبدأ الحركة أو التغير.

فإذا ما انتقلنا إلى تحديده لمبادئ الموجودات الطبيعية، وهى المادة والصورة كمبدأين بالذات ثم العدم كمبدأ بالعرض) لوجدنا العلاقة بين هذه المبادئ قائمة على نظرية الحركة، وإن كانت هذه العلاقة تتسم ببعض السمات الميتافيزيقية وذلك عندما ربط بين الهيولى والصورة من جهة، وفكرة القوة والفعل من جهة أخرى، إذ أن تعشق الهيولى المستمر لتحقيق وجودها بالحصول على صورة ما هو إلا حركة، كما أن الصورة تقتضى بطبيعتها ان تكون فى حالة حركية حتى تضاف إلى الهيولى.

كذلك ترتبط دراسته لعلل الموجودات وتحديده لها بأربع فقط وهى "المادة، والصورة والفاعل، والغاية"، بنظرية الحركة، إذ أن كل علة منهم لا يمكن أن تؤدى وظيفتها إلا على أساس الحركة.

كما لا يمكن أن نغفل أن الحركة عنصر أساسى فى تقسيم الموجودات إلى عالم ما فوق فلك القمر، وعالم ما تحت فلك القمر (أى حسب الحركة الدورية للأفلاك، والحركة المستقيمة لما دون فلك القمر).

أما علاقة الحركة بالزمان والمكان والخلاء فهى علاقة وطيدة، إذ أنها تعد ثوابع لها، يقول الفارابى: "وأنه يتبع الحركة ويعرض لها عارض يسمى الزمان.... والمكان والخلاء"(١٣٣).

ولا يقتصر دور الحركة على المجال الفيزيقى فحسب، وإنما يتطرق إلى مجالات الميتافيزيقيا، وسنجد أن الحركة هى أساس نظرية الفيض، وحركة العقول وانتقالها من عقل هيولانى إلى عقل بالفعل إلى عقل مستفاد، كما أنها جزء أساسى من مفهوم قدم العالم أو حدوثه، إذ أن أحد أدلة أرسطو ومن تابعه من فلاسفة الإسلام كالفارابى وابن سينا وابن رشد لإثبات قدم العالم هو الدليل القائم على قدم الحركة والمحرك والمتحرك.

وهكذا وبما أن الحركة هى محور الطبيعة الذى تدور حوله إذ ليس فيها شىء أبرز منها، فنظرية الحركة إذن هى نقطة الابتداء لجميع النظريات المتفرعة عنها والمتعلقة بها، فهى أصل الزمان وأساسه، كما أن الحركة لا يمكن أن تتم إلا فى مكان، كما أن المتحرك لا يشترط لكى توجد له الحركة وجود الخلاء وبالتالى فقد نفى وجود الخلاء.

إلا أننى فى تناولى لموضوع الحركة وتوابعها عند الفارابى قد واجهتنى صعوبة، وهى من أين أبدأ تناول موضوع الحركة عنده؟ إذ أنه على الرغم من هذا الترتيب المنطقى الذى وجدته فى أحد كتبه وهو «كتاب فلسفة أرسطوطاليس» فى تناوله لموضوع الحركة ولواحقها إذ يقول" ولما كانت الحركة (لها) ماهية تدل على حدها (وأنواع) وكانت من شىء إلى شىء وفى مسافة وفى زمان وكانت عرضا فى جوهر جسمانى وكانت توجد عن محرك، احتاج

إلى أن يفحص عن هذه كلها واحدا واحدا" ولواحقه الذاتية[١٣٤] إلا أنه لم يتبع ذلك النظام أو الترتيب المنطقى الذى سار عليه أرسطو من قبل، وافتقد الوحدة الموضوعية فى تقريره للحركة، وكذلك الزمان والمكان والخلاء كتوابع لها، جاء حديثه عن كل حد منها كشذرات متفرقة منفصلة غير منتظمة فى ثنايا كتبه ورسائله، وهكذا حاولت على قدر الإمكان استخلاص نظرية محددة المعالم توضح رأى الفارابى فى الحركة وعلاقتها بالموجود الطبيعى.

١ - الحركة (تعريفها - المقولات التى تقع فيها - أنواعها وخصائصها)

أولا: تعريف الحركة والأمور التى تتعلق بها:

حين حد الفارابى الطبيعة ذكر أنها مصدر الحركة والسكون دون قوة خارجية أو مريده، فالطبيعة فى ضوء هذا التعريف تحدد من حيث وجود الحركة داخل الجسم المتحرك ذاته، أى أنه لا يتحرك عن طريق قوة خارجية (١٣٥)، فالجسم لكى نقول إنه يتحرك بالطبع ويسكن بالطبع فلابد أن توجد فيه قوة التحريك، فمثلا الحجر إذا وضع فى الهواء نجد فيه قوة تحريك ذاتية تدفعه نحو الهبوط تجاه الأرض، هذه القوة هى ما نعنى به طبيعة الجسم.

ولما كان اتجاه العلماء مقصورا على العموميات بأوسع معانيها، ولم يكن فى الطبيعة أبرز ولا أجل من الحركة فى صورها أجمع، لذلك كانت طبيعيات أرسطو فى لبها ما هى إلا نظرية للحركة التى هى أعم مبادئ الطبيعة وأهمها.

وإذا كان " أفلاطون" قد اهتم" كأرسطو" بالحركة إلا أنه لم يفكر فى أن يعرض الحركة ويوضح طبيعتها وماهيتها كما فعل " أرسطو"، بل اقتصر على أن يتساءل من أين يمكن أن تأتى الحركة، وما هى صورها الأصلية؟ وانتهى إلى أن الله كروح للعالم هو مبدأ التغير والحركة، وإذا كانت دراستنا موجهة إلى الطبيعة، إذن فعلينا أن نعرف ما هى الحركة لأن جهلنا بالحركة هو جهل بالطبيعة فى جميع الأجزاء التى تتكون منها، فإذا عرفنا ما هى الحركة وجب علينا أن نعرف الأحوال التى تصحبها دائما، والظواهر التى تقتضيها كما يقول أرسطو(١٣٧).

وحين سئل الفارابى عن الحركة ما حدها قال" ليس للحركة حد لأنها من الاسماء المشكلة إن هى مقولة على النقلة والاستحالة والكون والفساد ولكن رسمها أن يقال أنها خروج ما هو بالقوة إلى الفعل"(١٣٨).

ووفقا لتعريف الفارابى فالأشياء فى العالم إما أن تكون بالفعل من كل وجه" كخالق السماوات والأرض"، وإما أن تكون من جهة بالفعل ومن جهة بالقوة كمقدورات الله والزمان والحركة من حيث يمكن خروجها من القوة إلى الفعل، إلا أن هذا الخروج عن القوة إلى الفعل قد يكون دفعة واحدة، وقد يكون تدريجيا.

وبناء على هذا الشرط يمكننا أن نقول بمقولات معينة دون غيرها تقع فيها الحركة إذا نظرنا إليها من جهة القوة والفعل، ولما أنه لا حركة خارج الأشياء كما يرى "أرسطو" فيلزم دائما حينما يتغير الموجود أو يحدث التغير إما فى جوهر الموجود، وإما فى كمه، وإما فى كيفه وإما فى أينه، ولكن بما أن الموجود يمكن أن يكون إما حقيقيا" أى موجود بالفعل وإما ممكنا" أى موجود بالقوة" فيكون المرور من الممكن إلى الحقيقى هو الذى يكون الحركة، هذا إلى أننا يجب أن نضع فى اعتبارنا مفهوم الزمان على أساس أن الحركة يؤخذ فى حدها الزمان إذ أنه مقياس الحركة من جهة المتقدم والمتأخر(١٣٩).

ولنا أن نتساءل هل ارتضى الفارابى هذا التعريف للحركة فحسب؟ فى حقيقة الأمر أن الفارابى لم يفصح عن ذلك كعادته، ولكننا وجدناه يشير فى أحد مؤلفاته إلى تعريف آخر للحركة وهو أنها" كمال أول لما هو بالقوة من جهة ما هو كذلك"(١٤٠).

ويبدو أن الفارابى قد وجد فى التعريف الأول عدم كفاية فى "حد الحركة" ووجد أنه يتضمن بيانا دوريا خفيا فأضاف هذا التعريف الأخير، ومما يؤكد ذلك ما أشار إليه "عضد الدين الايجى" فى "مواقفه" حين رأى أن ما ذكره المعلم الأول وأتباعه" كالفارابى" وابن سينا" فى تحديد الحركة قريب مما قاله قدماؤهم (أى قدماء اليونان) من أنها خروج من القوى إلى الفعل بالتدريج، ولكن أرسطو وأتباعه إذا كانوا قد عدلوا فى هذا التعريف فلأنهم

رأوا أن التدرج هو وقوع الشيء فى زمان بعد زمان، ولما كان الزمان هو مقدار الحركة فيلزم الدور إذن(١٤١).

ولذلك لم يقتصر الفارابى على فكرة القوة والفعل فى تعريف الحركة، وإنما نظر إليها من زاوية معينة وهى صلة الحركة بالمحرك والمتحرك، والزمان الذى تقع فيه الحركة، والنقطة التى منها تبتدئ والحد الذى إليه تنتهى يقول الفارابى " ولا يجوز أن يكون للحركة ابتداء زمانى ولا آخر زمانى فإذن يجب أن يوجد متحركا على هذا اللون ومحركا لذلك، وإن كان المحرك أيضا متحركا احتاج إلى محرك إذ لا ينفك المتحرك من المحرك ولا يتحرك شىء بذاته، فإذا يجب أن لا يكون بلا نهاية بل ينتهى إلى محرك لا يكون متحركا وإلا أدى إلى وجود متحركين ومحركين بلا نهاية وهذا محال"(١٤٢).

وهذا النص للفارابى يوضح لنا أن تعلق الحركة بالمحرك أمر ظاهر لا يحتاج إلى دليل، لأن وجود الحركة يستلزم وجود المحرك" ولا يتحرك شىء بذاته".

وأما صلة الحركة بالمتحرك فهى أيضا واضحة، لأننا لو رجعنا إلى تعريف الفارابى للحركة لوجدنا أن الحركة لا تكون إلا فى المتحرك وعلى هذا فلو تصورنا الحركة فلابد أن نتصور معها متحركا.

وإذا عرفنا أن تعريف الحركة يقتضى وجود طرفين طرف منفعل يقبل الحركة أو التغير، وطرف آخر هو الحركة ذاتها أو الفعل الذى يتحقق فى مادة تقبله كالحركة المكانية مثلا، فسنجد طرفا قابلا للنقلة ثم حركة النقلة ذاتها، ولذلك لا تقع الحركة فيما هو تام بالفعل، وإنما فيما هو بالقوة وسائر إلى الفعل، فالحركة لا يمكن إرجاعها إلى ما هو بالقوة تماما، ولا إلى ما هو بالفعل تماما، وإنما إلى ما هو وسط بينهما، إذ أن الحركة هى تحقق الفعل مع عدم اكتماله(١٤٣).

إذا عرفنا ذلك أمكننا أن نميز مبدأ حركة عن نهاية حركة كما أن ذلك يثبت وجود زمان بين المبدأ والنهاية.

وإذا كان المبدأ والمنتهى، والزمان من الأمور الواضحة بالنسبة للحركة المكانية، إلا أنه ليس كذلك بالنسبة للحركة فى الوضع، إذ يتعذر تحديد آن معين ونقطة بداية، وحد تنتهى إليه هذه الحركة، ولكن ذلك لا ينفى لزوم هذه الأشياء أيضا للحركة فى الوضع كما سيتضح لنا عند الحديث عن حركة الفلك(١٤٤).

ثانيا: المقولات التى تقع فيها الحركة:

حين سئل الفارابى عن الحركة وفى أى المقولات(*) هى قال" إن هى مقولة على النقلة والاستحالة والكون والفساد"(١٤٥).

إلا أن هذا التحديد من جانب الفارابى لعدد المقولات التى توجد بها الحركة يعتبر تحديدًا ناقصًا، والدليل على ذلك أنه ذكر أن الحركة تقع فى مقولة «الأين» وهى التى تشمل حركة النقلة، ثم فى مقولة الكيف وهى التى تشمل حركة الاستحالة ولم يذكر أنها تقع فى مقولة الكم التى تشمل حركة الزيادة والنقصان.

كما أنه ذكر أن الحركة تقع فى الجوهر وهو الذى يشمل حركة الكون والفساد، ولكننا نعرف أن الجوهر لا تقع فيه الحركة لأن الحركة انتقال من ضد إلى ضد، والجوهر لا ضد له.

ويبدو أن الفارابى قد شعر بهذا النقص والاضطراب فأضاف الحركة إلى مقولة الكم حين سئل عن الحركة وهل هى من الاسماء المشتركة أم هى جنس لتلك المعانى الست التى يذكرها الحكيم فى قاطا غورياس(١٤٦).

وقد أجاب الفارابى بأن الحركة ليست من الاسماء المشتركة لأن الاسماء المشتركة لا تقال على بعض المعانى التى تحتها باستحقاق أكثر من استحقاق البعض، ولا بتقديم وتأخير، بينما الحركة تقال على "النقلة" باستحقاق ما يقال على الاستحالة، فمثلا النقلة أولى بهذا الاسم وأقدم، أما الباقية وهى الاستحالة والزيادة والنقصان فهما أشد تأخيرا فيه وأقل استحقاقا.

والحركة من الاسماء التى تقال على ما تحتها من المعانى بتقديم وتأخير، وهى أيضا ليست بجنس لما تحتها، إذ أن البعض منها فى الكيفية، والبعض فى الكمية، والبعض فى الأين، ولا يمكن لأى جنس أن يحتوى على هذه الأجناس الثلاثة(١٤٧).

وهكذا نلاحظ أن الفارابى قد أضاف الحركة الكمية إلى باقى الحركات، وأصبحت المقولات التى تقع فيها الحركة هى: مقولة الكم، ومقولة الكيف، ومقولة الأين.

ثم إن الفارابى حين تكلم عن الجوهر نفى أن يكون به حركة وقال "وأنه لا حركة فى الجوهر"(١٤٨) ويؤكد ذلك بقوله" وإن الحكيم، لما بحث عن حقائق الأمور الموجودة ووجد منها جوهرا قائما بذاته تطرأ عليه الأعراض وتبطل عنه وهو باق فوضعه حاملا للأعراض"(١٤٩).

ونفى الحركة عن الجوهر لا يعنى أنه فى حالة سكون ولكن يعنى أنه يحدث به تغيير والتغير أعم وأشمل من الحركة، إذ أن التغير يكون من طرف إلى طرف ضده أى يكون من لا وجود إلى وجود "ويسمى كونا" أو من وجود إلى لا وجود "ويسمى فسادا"، بينما الحركة انتقال من حال إلى حال، أو من وجود إلى وجود، كما أن التغير يحدث دفعة واحدة وبطريقة غير متصلة بينما الحركة تتم بالتدريج وبطريقة متصلة، وفى ذلك يقول "ابن سينا" فإن قولنا أن فيه (أى فى الجوهر) حركة هو قول مجازى فإن هذه المقولة لا

تعرض فيها الحركة وذلك لأن الطبيعة الجوهرية إذا فسدت تفسد دفعة وإذا حدثت تحدث دفعة فلا يوجد بين قوتها الصرفة وفعلها الصرف كمال متوسط»(١٥٠).

وربما يعتقد البعض أن الفارابى قد ناقض نفسه حين نفى كون الحركة فى الجوهر ثم عاد ليثبتها فى قوله «وأن الكون والفساد وغيرهما إنما يكون بقرب العلل وبعدها وذلك هو الحركة»(١٥١).

والواقع أن هذا النص لا يفهم منه أن الفارابى يقصد الحركة فى الكون والفساد، وإنما يقصد أن الحركة تحدث فى العالم السفلى الذى يتصف بالكون والفساد بسبب قرب العلل أو بعدها أى بسبب تغير النسب والإضافات بين أوضاع الأجسام السماوية. ويبدو أن الفارابى قد أطلق القول مجازا كما يقول «ابن سينا» حينما اعتبر الكون والفساد وحركة فى قوله «إن هى مقولة على النقلة والاستحالة والكون والفساد» بدليل أنه عندما حدد أنواع الحركة أكد أنها أربعة فقط وقال «وأن العارضة للسماويات من الحركات هى الحركة الوضعية... والعارضة للأجرام الكائنة الفاسدة هى الحركة المكانية والكمية والكيفية وأن أصناف الحركات فى هذه الأربعة»(١٥٢).

والفارابى وابن سينا ومن تابعهم من الفلاسفة إن كانوا قد تابعوا أرسطو فى اعتبار الكون والفساد ليسا حركة، فإن الكندى السابق لهم قد اعتبر التغير فى الجوهر أى الكون والفساد حركة(١٥٣) إذ يقول «الحركة الكونية الفسادية هى التى تنقل الشىء من عينة إلى عين أخرى كالغذاء الذى تنتقل عينه التى كانت شرابا أو غير ذلك من الأغذية فصارت دما فهذه الحركة تلقى الدم كونا وتلقى الشراب فسادا أعنى حركة فساد الشراب وكون الدم»(١٥٤).

وسوف نلاحظ أن الكندى إنما اعتبر الكون والفساد حركة؛ لأن تعريفه للحركة من أنها «تبدل حال الذات»(١٥٥). لا يتطلب حالة التدرج التى يفرضها انتقال الشىء من حال إلى حال، والتى تتميز عن التغير الذى يحدث

فجأة كما فى حالة الكـون والفساد. وفى ذلك يقول «ابن سينا» أننا إذا تأملنا حدوث وفـساد الطبيـعة الجوهرية وجـدنا أنها إذا فسـدت تفسد دفـعة، وإذا حدثت تحدث دفعة. وإذا قارنا قول «ابن سينا» بتعريفه للحركة من أنها «كمال أول لما هو بالقوة من جهـة ما هو بالقوة» لتبين لنا أن الكون والفـساد لا يعد حركـة إذ لا يوجد بين القـوة الصرفـة والفعل الصرف لـهذه الطبيـعة كـمال متوسط فهى لا تقبل الشدة والنقص.

وابن سينا يرد على قـول الكندى بأنه إذا كان المنى يتكون حيوانـا يسيرا يسيرا، والبذرة تتكون نباتا يسيـرا يسيرا. فإن هذا لا يدل على وجود حركة؛ لأن المنى لكى يتكـون حيـوانا يعـرض له تكونات أخـرى تصل مـا بينهـمـا استحالات فى الكيف (الصورة) والكم (المادة). أى لا يزال المنى يستحيل شيئا حتى تخـلع عنه صورة ويقـبل صورة أخرى حـتى يقبل صـورة الحيـاة. وقد يتوهم البـعض أن هذا سلوك من صورة جـوهرية إلى صورة جـوهرية أخرى وأن فى الجوهر حركة ولكن ذلك خطأ[١٥٦].

على أننا نجد بعض الـباحثين المحـدثين لهم وجهـة نظر أخرى فى هذا الموضوع تتلخص فى أن الضـرورة العلمية تدعـو إلى إعادة النظر فى الأحكام السابقـة التى صدرت عن الفلاسـفة العرب بحيـث تظهر لنا هذه الأحكام أن قضية نفى الحـركة عن مقولة الجوهر قد لا تؤدى إلى مـفارقة حادة فى الحكم على مفهـومى الحركة والتغير مـعا. بحيث يصبح الربط بين الطبيعـة وما بعد الطبيعة أسـهل تناولا مما هو عليه فى مناهجهم وذلك إذا اعتبـرنا التغير الذى يحدث فى الجوهر (ولا يعتبر فى رأيهم حـركة) هو نوع من الحركة أكثر شدة من غيره من حيث إن الحركات تختلف شـدة وحدة ووضعا. وهو أمر يعترف به الفلاسـفة المنكرون للحركة فى الجـوهر فلا تناقض إذن من استعـمال هذه الدلالات وإضافتها إلى مفهوم التغير[١٥٧].

ومع احترامنا لوجهة النظر هذه إلا أننا فى دراستنا لتراث فلاسفتنا السابقين يجب أن نكون حريصين قدر الإمكان من محاولات تحديث الفكر الفلسفى أو النظر إليها بمنظور العلم الحديث؛ لأن ذلك سوف يخرجها عن محتواها الذى ظهرت فيه ويبعد بها إلى مجالات أخرى لم تكن فى اعتبار هؤلاء المفكرين ولا فى محيط بيئتهم التى ظهروا فيها.

وعلى ذلك يمكننا تحديد المقولات التى تقع فيها الحركة بعد أن أثبتنا أن الجوهر ليس فيه حركة وهى.

أولا: الكيف:

يقول الفارابى «فالاستحالة هى تغير يعرض للجوهر فى كيفيته[١٥٨]» ويقول والحكيم وجد للجواهر أحوالا تتغير من بعضها إلى بعض مثل أن له لونا، وله علما، وله قوة وله انفعالا، وله فضيلة، وله خلقا، وله شكلا... وكل شخص من الجوهر يشبه شخص آخر فى واحد مما ذكرنا فجعل ذلك أيضًا جنسًا وهو الكيف[١٥٩].

فهذه المقولة تقع فيها الحركة وتسمى الاستحالة أو الحركة الكيفية. والحركة تقع فيها على سبيل التدرج وليس دفعة واحدة.

ثانيا: الكم:

ووجود الحركة فى الكم لا جدال فيه، ويطلق عليها حركة الزيادة والنقصان وهى تعرض للجسم الطبيعى ويمكن إدراكها بشكل واضح عن طريق النمو أو الزيادة فى حجم الجسم أو الذبول والنقصان فيه. وذلك بأن يتصل بالجسم مقدار أكبر أو أصغر بتخلخل أو تكاثف عن غير انفصال أجزائه[١٦٠] وتسمى الحركة المكانية.

ثالثا: الأين:

وهى إحدى المقـولات التسع المحـمولة على الجوهر «والحـكيم لما وجد الجوهر أيضـا فى مكان ما يسـأل عن مكانه ويجاب عـنه بما يستدل عـليه فى مكانه فجعله جنسا أيضـا وصيره مقولة أين»(١٦١) والأين كما يقول الفارابى يقـال على نسـبـة المتمكـن إلى المكان الذى هو فـيه وحـقـيـقتـه كـونه فى مكان(١٦٢). أو هو نسبة الجسم إلى سطح الجسم الذى ينطبق عليه(١٦٣).

ووجود الحـركة فـى هذه المقولة لا يحـتاج إلى دليل وتسـمى بالحـركة المكانية أو حركـة النقلة وتعد من أبرز الحركات للجـسم الطبيعى، ويمكن رد جميع الحركات الأخـرى كالكيف، والكم، والوضع إلى هذه الحركة إذ يقول الفارابى «وباقى المقـولات محتاجة فى أن تحـصل لها ماهيتهـا إلى هذه المقولة فـإن مـاهـيـة كل واحـدة منهـا لا بد أى يكون فـيـهـا شىء مما فى هذه المقولة»(١٦٤)

رابعا: الوضع:

ويقرر الفـارابى وجود الحـركة فى مـقولة الوضع مـستندا إلى مـا قرره الحكيم (أرسطو) حينما وجد الجوهر فى وضعه بأوضاع مختلفة حتى أن بعض أجزائه فى مواضع من مكانه المطبق به فى وضع واحد، فيـتغير ويتبدل أمكنة تلك الأجزاء فى وضع آخـر، فجـعل ذلك المعنى أيضا جنسـا وصيره مـقولة الوضع(١٦٥). إلا أنه قصر حركـته على حركة الأجرام السمـاوية حيث يقول «الحـركات السـماوية وضـعيـة دورية، والحركـات الكائنة الفاسـدة حركـات مكانية»(١٦٦). كما يقول «وأن العارضة للسـماويات من الحركات هى الحركة الوضعية فقط»(١٦٧).

وهكذا تسنى للفـارابى تقرير الحركـة فى الوضع كما يعـد الفارابى من

أوائل الفلاسفة الذين أثبتوا الحركة في الوضع ونسبوها للفلك الأعلى، وعنه انتقلت إلى سائر الفلاسفة خاصة ابن سينا وابن باجة وابن رشد، وإن كان هناك بعض الباحثين قد أغفلوا هذه الحقيقة[١٦٨].

أما باقى المقولات وهى: الفعل والانفعال فليس فيها حركة؛ لأنه من التناقض أن تضاف حركة إلى حركة، إذا أن الفعل والانفعال يتضمن معنى الحركة. كذلك الحال في مقولة الإضافة، والملك. إذ التغير فيهما يكون دفعة واحدة كالجوهر تماما.

أما مقولة متى أو الزمان فلا يكون فيها حركة لأن الزمان مقياس الحركة، ومن ثم فليس هو الذى يتحرك[١٦٩].

وهكذا نجد أنه من بين المقولات العشر لا توجد حركة إلا في أربع منها فقط وهى: الحركة في مقولة الأين وهى حركة النقلة، والحركة في مقولة الكيف وهى حركة الاستحالة، والحركة في مقولة الكم وهي الزيادة والنقصان، والحركة في مقولة الوضع وهى الحركة الدائرة التى تكون حول نفسها في مكان واحد.

وعلى هذا الأساس يمكننا الحديث عن أنواع الحركة عند الفارابى وخصائصها.

ثالثا: أنواع الحركة وخصائصها:

يقول الفارابى «وإن العارضة للسماويات من الحركات هى الحركة الوضعية فقط، والعارضة للأجرام الكائنة الفاسدة هى الحركة المكانية والكمية والكيفية وإن أصناف الحركات في هذه الأربعة»[١٧٠].

إذا تأملنا النص السابق لوجدنا أن الفارابى يصنف الحركة وفقا لطبيعة الأجسام فما يخص السماوية فهى الحركة الوصفية، وما يخص الأجرام الكائنة الفاسدة فهى الحركة المكانية والحركة الكمية والحركة الكيفية.

فالحركة الوضعية: حركة خاصة للأفلاك السماوية وهى تختلف تماما عن حركة العناصر الأرضية، فهى حركة دائرية ليست لها بداية ولا نهاية، ومن هنا فقد تميزت بأنها متصلة، وهى ليست متضادة لأن الحركات المتضادة هى متضادة فى الجهات والنهايات، أما جهات الحركة المستديرة ونهايتها فإنها بالوضع الذى افترضناه وليس بالطبع وبناء على ذلك فالفلك يتبدل وضعه ولا يتبدل مكانه، فهو فى مكان واحد لا يفارقه، ولكن تتغير نسب أجزائه إلى أجزاء مكانه وهذه النسبة دليل على وجود الحركة فى الوضع. ولما كان ليس له طرف ونهاية ونقطة بداية فقد أصبح كالعجلة التى تدور حول نفسها(١٧١).

وهكذا فإذا كانت حركة الفلك حركة مستديرة فهو بالتالى ليس له مبدأ حركة مستقيمة ولا ضد لحركته(١٧٢). أما الحركة المكانية، والكمية والكيفية فهى حركة الأجسام الكائنة الفاسدة(١٧٣) والحركة المكانية أو حركة النقلة كما يسميها الفارابى وهى «تغير الجوهر فى مكانه» تعتبر من أولى الحركات وأبرزها ظهورا وأن غيرها من الحركات تعتمد عليها وتأتى فى مرتبة ثانوية بعدها..

فمن جهة أنها أولى الحركات وأسبقها لسائرها فذلك لأن الحركة المكانية تنقسم إلى حركة استدارة وحركة استقامة «.... أجناس النقلة جنسان: الحركة على الخط المستقيم، والحركة على الدائرة»(١٧٤) وقد أثبتنا سابقا أن الحركة المستديرة وهى حركة الفلك أساس وأصل الموجودات الكائنة الفاسدة بمعاونة العقل الفعال «فتحصل عن الأجسام السماوية وعن اختلاف حركاتها الأسطقسات أولا، ثم الأجسام الحجرية، ثم النبات، ثم الحيوان غير الناطق، ثم الحيوان الناطق»(١٧٥).

فهذين «أى الجسم السماوى والعقل» يكملان وجود الأشياء التى تحت الجسم السماوى[١٧٦]. أما الحركة المستقيمة فهى التى على استقامة وتبتدئ من موضوعٍ وتنتهى إلى غيرهِ والعكس. وسبب هذه الحركة هو طلب المكان الطبيعى.

أما أن سائر الحركات تعتمد عليها، أو أنها شرط لحركة الكم والكيف فذلك لأن حركة النمو والنقصان وحركة الاستحالة لا تتم إلا بتماس المحرك والمتحرك، أى لا بد من تقاربهما بمعنى أنه لكى يتم نمو ونقصان فلابد من افتراض نوع من الاستحالة فى الشىء، ولكى تتم الاستحالة لا بد من تقريب بين طرفين «علة فاعلة وشىء تجرى عليه الاستحالة أى موضوع لها»، وهذا يعنى النقلة[١٧٧].

والحركة المستقيمة تنقسم إلى حركتين:

إما من الوسط، وإما إلى الوسط.

يقول الفارابى «والحركات (البسيطة المستقيمة) الطبيعية نوعان: الحركة إلى مركز الكل للأجسام (الخفيفة) فإن الحركات التى تكون يمنه ويسره وإلى قدام وخلف ليست بسيطة، وذلك أن لها خصوص الحركة إلى فوق والحركة إلى أسفل»[١٧٨] فالتراب والماء يتحركان إلى المركز، والهواء والنار يتحركان من المركز، أى أن التراب والماء هما العنصران اللذان يتجهان بطبيعتهما إلى الصعود إلى أعلى.

وتتميز هاتان الحركتان بأنهما متضادتان يقول الفارابى «وإن الحركات المستقيمة لازمة للبسائط منها وهى اثنتان الحركة إلى أسفل والحركة إلى فوق، وأما العارضة للمركبات فحسب الغالب من البسائط»[١٧٩].

معني ذلك أن الفارابى يرى أن الحركة المستقيمة سواء كانت من المركز أو إلى المركـز فهى حـركـة العناصـر الأربعة «الماء. التـراب. النار. الهـواء» أو البسائط.

أما الأجسام المركـبة فحركتها بحـسب الغالب من هذه العناصر، ونظرا لأنها على خط مسـتقيم فلها ابتداء وانتهـاء. كما أن الحركة المستقـيمة تطلب أمرا تسكن عنده» الحركـة الطبيعية تطلب أمـرا تسكن عنده وذلك على أقرب الطرق فهى مستقيمة»(١٨٠).

وكمـا ذكرنا سابقـا فإن سبب هذه الحـركة المستـقيمـة هو طلب المكان الطبيعى.

وإذا كان الفـارابى قد أثبت أن هناك نوعين من الحركـات وفقا لطبـيعة الجسم المتحرك وهمـا: الحركة المستقيـمة التى تتميز بأن لها مـبدأ ولها نهاية، فـهى إما إلى فـوق وإمـا إلى تحت، وقد تـكون فى الكم أو فى الأين أو فى الكيف.

والحركة المستديرة: وهى المتصلة التى ليست لها بداية أو نهاية، وهى فى الوضع فقط. فإنه من ناحيـة أخرى يصنف الحركات سواء كانت مستـقيمة أو مستديرة بأنها إما طبيعية أو غير طبيعية. فكيف ذلك؟ تتميز الأجسام الطبيعية سواء كانت بسيطة أو مركبة (عناصر - أفلاك - حيوان... إلخ) بأنها جميعا حركتـها من ذاتها «كل جسم فله قوة تكون ابتـداء حركة بذاته»(١٨١). وعلى ذلك فكل جسم طبيعى لـه خاصية ذاتية تحركه إلى مكانه الطبـيعى سواء كان ذلك المكان هو مركز الكون كما هو الحال بالنسبة للتراب، أو المحيط الخارجى كما هو الحـال بالنسبة للنار. ويظل الجـسم الطبيعى فى مكانه الطبـيعى، فإذا ظل الجسم الطبـيعى فى مكان غيـر مكانه الطبيـعى فلا بد من قوة غـالبة هى القـاسر، فـإذا زال هذا القاسـر عاد الجـسم الطبيـعى مرة أخـرى إلى مكانه

الطبيعى، وفى ذلك يقول الفارابى «وإن كل جسم طبيعى بسيط إذا حصل فى مكانه الطبيعى لم يتحرك إلا قسرا فإذا فارقه يتحرك إليه طبعا»(١٨٢).

وهكذا بين الفارابى أن الجسم إذا أخرج قسرا عن مكانه الطبيعى الذى هو له بحسب هذا النظام تكون حركته غير طبيعية، وحين يعود لكى يستقر فيه إذا زال عنه القاسر، فصورته هذه هى ما يسميها الفارابى الحركة الطبيعية والتى تقابلها الحركة غير الطبيعية.

فإذا كنا نقول أن الأجسام الطبيعية تتحرك بطبيعتها إلى مواضعها الخاصة بها فإن هذا لا يعنى أنها تتحرك دون محرك إذ أن محركها هو طبيعتها، بينما المحرك فى الأجسام الحية أو الفلك هو النفس.

وقد تمسك الفارابى بمبدأ أرسطو القائل «إن كل متحرك فله محرك»(١٨٣) ويشترط أن يكون هذا المحرك غير ذاته إذ لا ينفك المتحرك من المحرك ولا يتحرك شىء بذاته»(١٨٤) وحتى عندما يبدو وكأن المحرك ليس أى شىء آخر سوى المتحرك نفسه فإنه لا بد من التمييز بين المحرك الأول والمحرك الثانى «أو المحرك القريب، والمحرك الأقصى، حتى يمكن إرجاع ضروب الحركة كلها إلى محرك أول هو المحرك الأقصى.

فإذا كان المحرك فى الأجسام الطبيعية هو طبيعتها كما ذكرنا، فإن المحرك فى الأجسام الحية هو النفس «ومثاله فى النفس أنا رأينا جسما يتحرك فأثبتنا لتلك الحركة محركا، وأنها حركة مخالفة لحركات سائر الأجسام، فعرفنا أن له محركا خاصا وله صفة خاصة ليست لسائر المحركين»(١٨٥).

وهكذا فالطبيعة فى الأجسام الطبيعية، والنفس فى الأجسام الحية، والنفس أيضا فى الفلك هى المحرك أو سبب حركة هذه الأجسام إذ يقول الفارابى «وأن مبدأ الحركة والسكون إذا لم يكن من خارج فإما أن يكون لحركة

لا تتبدل وبلا إرادة أو لسكونه كذلك ويسمى طبيعة، وإما أن يكون لحركات مختلفة متبدلة وبلا إرادة ويسمى نفسانية، وإما أن يكون محركات بإرادة كيف كانت وهذا إما نفس حيوانية وإما نفس فلكية(١٨٦).

والآن فقد عرفنا ما الذى يقصده الفارابى بالحركة الطبيعية، فما هو مدلول الحركة غير الطبيعية عنده؟؟ ذكرنا سابقا أن الجسم حين يكون فى مكانه الطبيعى وأخرج قسرا عن هذا المكان الذى هو له تكون حركته هذه غير طبيعية، وحين يزول القاسر ويعود مرة أخرى إلى مكانه، وهذه العودة هى ما يسميها الفارابى الحركة الطبيعية وتقابلها الحركة غير الطبيعية أو «الميل» فكل كائن فاسد ففيه ميل مستقيم(١٨٧) وذلك لأن حركة الكائن الفاسد هى حركة مستقيمة، وهذا الميل يختلف عن القوة المحركة للجسم. إذ أن هذا الميل إنما يعد مدافعه تكون فى الجسم حين حركته بمقتضاها يدفع بها ما يمنعه عن الحركة، سواء كانت الحركة طبيعية أو قسرية. ويفسر «البيضاوى» هذا المعنى بقوله: «أن الخفة والثقل قوتان يحس من محلهما بواسطتهما مدافعة صاعدة أو هابطة، ويسميها المتكلمون اعتمادا، والحكماء ميلا طبيعيا. وهو لا يوجد فى الجسم المتمكن من حيزه الطبيعى لامتناع المدافعة عنه وإليه»(١٨٨).

فإذا كان الجسم الطبيعى فى مكانه الطبيعى فإنه لا يكون له ميل بالفعل بل بالقوة، إذ أن وجوده فى مكانه الطبيعى يفيد أنه فى حالة طبيعية، فإذا قسر على مفارقة مكانه الطبيعى فإنه يعود إليه بفعل الميل الطبيعى الموجود له بالطبع. أى أن هذا الجسم إذا كان فى مكانه الطبيعى فذلك يفيد أنه فى حالة سكون «الحركة الطبيعية تصدر عنها حالة غير طبيعية فهى مؤديه إلى حالة طبيعية أى السكون» كما يقول «الحركة الطبيعية تطلب أمرا تسكن عنده»(١٨٩).

وهكذا فإذا كنا قد تحدثنا عن الحركة الطبيعية، والحركة غير الطبيعية بالنسبة للأجسام المتحركة حركة مستقيمة، فهل ينطبق هذا القول على الأجسام المتحركة بالحركة المستديرة؟ أى هل يمكننا أن نصف الأجسام السماوية أو الفلكية بأن حركتها طبيعية أو غير طبيعية؟

ذكر الفارابى سابقا أن الحركة الطبيعية لا تصدر عن الطبيعة إلا وقد عرضت حالة غير طبيعية، فكل حركة طبيعية إذن لأجل طلب السكون إما فى أين، أوفى كيف أو فى كم أو فى وضع. أما الحركة التى لا تسكن فلا تعد طبيعية، وعلى هذا فلا تكون الحركة المتصلة المستديرة وهى حركة الفلك حركة طبيعية، إذ لا نجد وضعا أو أينا يتحرك المستدير عنه إلا ويتحرك إليه. إذ أن من خصائص الحركة الدائرية أنها متصلة ليست لها نقطة بداية أو نهاية.

وهكذا فإن الجسم الذى لا يفارق مكانه الطبيعى والذى فيه مبدأ حركة وضعية مستديرة لا يجوز أن يكون فيه مبدأ حركة مستقيمة ومبدأ حركة مستديرة معا بقول الفارابى «وأنه لا يجوز أن يكون للجسم البسيط مبدأ حركة مستقيمة وحركة مستديرة»[١٩٠] لأن الطبيعة الواحدة لا تقتضى أمرين مختلفين، وعلى ذلك فإن الجسم المحدد للجهات وهو الذى يكون محيطا بالجسم المتحرك على استقامة إحاطة السماء بما فيها. فيه مبدأ حركة مستديرة فقط لا مستقيمة.

وعلى هذا فلا تكون الحركة المتصلة المستديرة حركة طبيعية إذ لا نجد وضعا أو أينا يتجرك المستدير عنه إلا ويتحرك إليه، وينتهى الفارابى بقوله «وإن الجسم الذى فى طباعه ميل مستدير يستحيل أن يكون فى طباعه ميل مستقيم. وأن الفلك يلزم بطباعه الميل المستدير»[١٩١].

وهكذا نرى أن تفسير الفارابى للحركة والذى تابع فيه أرسطو قد تميز

بالغموض وما ذلك إلا لأنه أقـام دراسته وتفسيره على أسس كيـفية وجوانب ميتافـيزيقية فتوصل إلى نتـائج وإن كانت مقبولة ومنطقيـة فى عصرها إلا أن العلم الحديث ونظريات أينشتين فى النسبية قد أبطلتها، وبدلا من دراسة أمور الحركة والميكانيكا على أسس فيزيقية فقط اتجه العلم الحديث إلى دراستها على أسس رياضية فيزيقية[١٩٢].

٢ - الزمان (تعريفه وتعلقه بالحركة والمكان وعلاقته بالنفس واللاتناهى)

تمهيد:

بعد أن تناول الفارابى الحركة كأحد لواحق الموجودات الطبيعية وتعرض بالبحث والدراسة لأنواعها وخصائصها وعلاقتها بالموجود الطبيعى. ينتقل إلى الحديث عن فكرة الزمان كأحد عوارض الحركة وهو فى نفس الوقت من لواحق الموجودات الطبيعية(١٩٣).

ولا يبحث الفارابى موضوع الزمان فى فصل خاص أو رسالة خاصة بحسب ما عندنا من رسائله المحققة المعروفة والموجودة كما فعل لاحقة ابن سينا(١٩٤)، وإن كانت قوائم كتبه فى المراجع التى تترجم له وتذكر مخطوطاته فى أنحاء العالم قد ذكرت له رسالة باسم «مسألة فى إثبات الزمان» وهى مخطوطة فى مكتبة «ملي ملك» بطهران رقم ٤٦٣٩.

ولكننا لم نستطع الحصول على نسخة مصورة من هذه المخطوطة الهامة فاعتمدنا على ما وجدناه من شذرات متفرقة حول هذا الموضوع فى ثنايا كتب الفارابى ورسائله بحيث أمكننا الاعتماد على بعض النصوص التى تدخل فى مجال الطبيعيات والتى يبحث فيها طبيعة الزمان وتعريفه وتعلقه بالحركة والمكان والنفس. إلا أننا وجدنا نصوصا أخرى تبحث فى الزمان من جهة حدوثه أو أوليته وهذا الجانب يدخل فى المجال الميتافيزيقى ويتعلق أساسا بمشكلة قدم العالم أو حدوثه.

ولكننى لاحظت أن آراءه حول موضوع الزمان لا تخلو من بعض الخلط والاضطراب. فقد كان الاتجاه العام الذى سار عليه فى بحث هذه المسألة هو الاتجاه الأرسطى، إلا أنه تحت تأثير عناصر أخرى أفلاطونية، وأفلوطينية اتجه فى بحثه للزمان وجهة أخرى بعدت به عن الخط الأرسطى، وعلى سبيل المثال فهو تابع أرسطو فى القول بأبدية الزمان والحركة، وأن كلاً منها لا ينعدم،

ولكنه أيضًا استفاد من تمييز أفلاطون بين الزمان والدهر (حيث) اعتبر الأول صورة للدهر له بداية ويتحرك حركة لها نهاية، أما الثانى فهو أزلى باق ثابت وانتهى الفارابى من ذلك إلى القول بقدم العالم ولكن ليس ذلك من جهة الذات بل من جهة الزمان. وإن كان هذا الرأى يحمل فى جوهره الطابع الأرسطى لا الطابع الأفلاطونى.

وإذا تجاوزنا عن بعض تأثره بأفلوطين والأفلاطونية المحدثة فى إرجاع الزمان إلى النفس الكلية لا باعتبار الزمان لا يوجد بدون عاد، وأن النفس هى سبب الحركة الكلية، وكل حركة فلا زمان بدونها. فإنه فيما عدا ذلك وحتى مع هذا يعتبر الزمان ليس هو حركة النفس الكلية ولا هو أى حركة بل هو مقدار الحركة بحسب المتقدم والمتأخر(١٩٥) كما سيتضح ذلك من تعريف الفارابى للزمان وبيان تعلقه بالحركة والمكان ثم علاقته بالنفس واللاتناهى.

يقول لويس غارديه «لقد تربع على عرش الفلسفة هؤلاء الفلاسفة الكبار الذين تخطى مجدهم عدة قرون والذين يتميز تفكيرهم بتأثير أرسطو وأفلوطين (الذين كثيرا ما وقع الخلط بينهم وبين أرسطو) ثم بينهم وبين أفلاطون، وعدد آخر من الفلاسفة اليونان، وهؤلاء الفلاسفة المسلمون هم الكندى والفارابى وابن سينا وابن طفيل وابن رشد، فمفهوم الزمان الذى أمكن استخلاصه من آثار هؤلاء الفلاسفة يؤيد الخط الأرسطى الواضح»(١٩٦).

أ - تعريف الزمان وتعلقه بالحركة والمكان:

يقول الفارابى: «... إن الزمان إنما هو عدد حركة الفلك وعنه يحدث وما يحدث عن الشيء لا يشمل ذلك الشيء»(١٩٧).

ويقول «وحرف متى يستعمل سؤالا عن الحادث عن نسبته إلى الزمان المحدود المعلوم المنطبق عليه وعن نهايتى ذلك الزمان المنطبقتين على نهايتى

وجود ذلك الحادث جسما كان ذلك أو غير جسم بعد أن يكون متحركا أو ساكنا أو فى ساكن أو فى متحرك وليس شىء من الموجودات يحتاج إلى زمان يلتئم به وجوده أو ليكون سببا لوجود موجود أصلا»[198].

توضح نصوص الفارابى السابقة فى تعريف الزمان أن العلاقة بين الزمان والحركة هى علاقة تلازم، فلا يمكن تصور الزمان بدون الحركة أو الحركة بدون الزمان. والعلاقة بين الزمان والحركة تجعل الزمان لا ينفصل أبدا عن الحركة من حيث إنه مشترك بين الحركات، ومن حيث إنه الذى يعد الحركة فهو مقياسها، ولكنه ليس هو الحركة؛ لأن الحركة منها البطىء ومنها السريع، بينما الزمان له هيئة واحدة ومن ثم فهو مقياس لحركة الفلك التى تتميز بأنها ثابتة ومتصلة وتتم فى مكان متصل يقول الفارابى «جوهر الفلك لا تدخل عليه الحركة وإنما طارية عليه فقد تحقق جوهره. ولذلك قيل الفلك ليس فى الحركة والزمان بل مع الحركة والزمان»[199] فهو إذن يرى أن الزمان يرتبط ارتباطا وثيقا بالفضاء، ويحلل التبريزى شارح ابن ميمون هذه العلاقة بقوله "أما كون الحركة والزمان متلازمين لا ينفك أحدهما عن الآخر فقد ظهر أن الزمان مقدار الحركة فلا يمكن تحققه بدونها. أما أنه لا يمكن تحقق الحركة بدونه، فلأن كل حركة فهى على مسافة، وكل مسافة فهى قابلة للانقسام دائما بناء على نفى الجزء فتكون الحركة إلى نصفها قبل الحركة إلى آخرها فتكون واقعة فى زمان فقد ثبت تلازمهما"[200].

فالزمان إذا يرجع إلى الحركة، والحركة ترجع إلى المكان، وفى كل هذه المفاهيم الثلاثة نجد متقدما ومتأخرا، وإلا أن هذا التقدم والتأخر يكون خاصية أساسية للزمان، ومن هنا نجد أن تعريف الفارابى للزمان يساير التعريف الأرسطى الذى يرى أنه "عدد الحركة بحسب المتقدم والمتأخر"[201].

وهكذا فالزمان إذا ليس من الحركة إلا على جهة أن الحركة يمكن

تقديرها عـدديا "فإن الزمان متى مـا عارض بأضرار عن الحركـة إنما هو عدة عدها العـقل حتى يحصـى به ويقدز وجود مـا هو متحـرك أو ساكن[٢٠٢]. فنحن نحكم بالعدد على الأكثر وعـلى الأقل فى الأشياء وبالزمان نحكم على كبر الحركـة أو صغرها، وكما يقول "جان فـال" فإن أرسطو حاول أن يعرف الزمان عـلى نحو أكثـر اتساقـا بطابع الفيـزياء، وأنه يربط بينه وبين الحـركة الفيزيائية. فلم يعـد الزمان يعرف ميتافيزيقـا على أنه صورة للأبدية أو حركة النفس بل أصبح يعـرف فيزيائيا كنظام عددى يبـين اتجاه الحركة فهـو يبين ما يتقدم وما يتأخر[٢٠٣].

وعلى هذا يمكن القول مع الفـارابى أن الزمان لا يوجد بالنسـبة لنا إلا بشرط الحركة والتغير إذ أنه لا وجود إلا إذا كان هناك شعور بالتغير والحركة، ويحاول فيلسوف المشرق "ابن سـينا " (والذى تأثر فى نظريته فى الزمان أشد التأثر بالفارابى)[٢٠٤] أن يربط بين الحركة والزمان بالاسـتعانة بظاهرة الحركة لفهم الزمان فيرى أن من المشاهد أن يبتدئ متحركان بالحركة وينتهيا معا ولكن أحدهما يقطع مسـافة أكثر من الثانى بسبب الاخـتلاف فى البطء والسرعة أو التفاوت فى عدد السكونات التى سكنهـا الجسم أثناء حركته، وهذا دليل على أن للزمان مـقدارا معـينا يختلف عن مقـدار المسافة ومقـدار المتحرك، مـقدار يختلف عن ذات الحـركة أو المتحرك أو المـسافة، مقـدار هيئة غيـر قارة وهى الحركة من مكان إلى مكان، أو من وضع إلى وضع بينهما مسافة تجرى عليها الحـركة الوضـعيـة. وهذا المقدار هو الزمـان[٢٠٥] وفى ذلك يقـول الفارابى "الزمان يتشخص بالوضع وكل زمان له وضع مخصوص لأنه تابع لوضع من الفلك مخصوص"[٢٠٦].

وإذا كان الفارابى قد بين العلاقة بين الزمان والحركة، فإنه يوضح لنا أن الزمان يرتبط أيضا بالمكان ارتباطه بالحركة، إذ أن الحركة ليست متصلة اتصالا

مباشرا بالزمان إلا من حيث إن الحركات تتم فى المكان والزمان فى كل مكان، فالزمان متصل لأنه يتعلق بحركة الفلك "وأنه لا اتصال إلا للحركات المستديرة والتعلق للزمان بها وحدها"(٢٠٧) والحركة متصلة أيضا لأنها تتم فى مكان متصل.

وهكذا يكون لدينا المكان المتصل الذى تتم فيه الحركة المتصلة لأنها تتم فى زمان متصل، فالزمان إذا يرجع إلى الحركة والحركة ترجع إلى المكان(٢٠٨).

وهكذا يرتبط الزمان عن طريق الحركة بالمكان لأن الحركة عند الفارابى كما ذكرنا خاضعة للمقدار الكمى المتصل، فإذا كان الزمان هو مقدار الحركة فهو متصل مثلها(*). وعليه فإن دراسة الأمور المتعلقة بالحركة مثل المتحرك، وما فيه، وما منه، وما إليه، هو الذى سيوضح هذه العلاقة.

فما منه الحركة، وما إليه المقصود بها المكان الذى بدأت منه الحركة، والمكان الذى ستنتهى إليه حركة الجسم. وهاتان النقطتان نقطة بدء الحركة ونقطة انتهائها تسمى المسافة الممتدة.

ومن هنا اتضحت الصلة بين الزمان والحركة والمكان، إذ أنه لا حركة إلا فى زمان، والحركة تكون فى المكان، فالزمان والحركة يحتويهما مكان. فالمكان أعم من الزمان وأسبق فى الوجود إذ يقول " فإن متى متأخرة عن أين فإن نسبة وجود الزمان هو أن ينفعل الجسم فى أين ما فيحدث حينئذ الزمان"(٢٠٩) والزمان سيال غير ثابت بعكس المكان الذى هو مالا يفسد بفساد الجسم الحال فيه، بعكس الزمان الذى هو شديد الالتصاق بالحركة.

وهكذا فمفهوم المكان أعم وأشمل من مفهوم الزمان لأن أحداث أوانات الزمان إنما تجرى فى مكان وتابعه له وهى غير مكانه(٢١٠).

ب - الزمان وعلاقته بالنفس واللاتناهى:

لا شك أن إرجاع الفارابى الزمان إلى الحركة إنما يشير إلى الطابع المادى فى تفسير الزمان وحتى يخفف من حدة هذا الطابع المادى أشار إلى فكرة «الآن» التى يتكون منها الزمان أو التى تقطع الزمان وفى ذلك يقول «وأنه يتبع الحركة ويعرض لها عارض يسمى الزمان وقطعة الآن»(٢١١). وفكرة «الآن» هى فكرة تصورية تخلعها النفس على الأشياء لإدراك معنى الزمان. وهذا البحث فى مسألة «الآن» إذا كان قد شغل الفلاسفة الذين ساروا على الخط المشائى فإن ذلك يرجع إلى أنهم جعلوا الزمان شأنه شأن الحركة كما متصلا. «وأنه لا اتصال إلا للحركات المستديرة والتعلق للزمان بها وحدها»(٢١٢). أى أنه لا يأتلف من لحظات منفصلة كما هو الحال عند أصحاب مذهب الجوهر الفرد من علماء الكلام الذين ذهبوا إلى أنه يتركب من آنات مفردة(٢١٣) وفى ذلك يقول الفارابى وأنه لا يأتلف مما لا ينقسم جزء ولا حركة ولا زمان(٢١٤).

«فالآن» لا يعد فى الواقع جزء من الزمان، بل هو حد له يفصل الماضى من المستقبل من غير انقطاع بحيث تتعاقب الآنات دون اقتران بعضها بالبعض وتماسكها نظرا لأن «الآن» يعدم فى نفس اللحظة التى يوجد بها. وهذا هو ما يجعلنا نميز بين معانى التقدم والتأخر. ومن هنا يمكننا فهم الترابط بين «الآن» و«الزمان» بفهم العلاقة بين الزمان والحركة(٢١٥).

وهكذا يكون الزمان فى نظرة مركبا تركيبا من الآنات الصغيرة التى يفصل بينها نوع من الفراغ الزمنى. فإذا كان " الآن " يؤخذ نهاية للحركة المتقدمة ومبدأ للحركة المتأخرة فإن ذلك يؤدى إلى القول كما يرى «ابن رشد» إلى أننا متى لم نشعر «بالآن» لم نشعر بالزمان، إذ عدم شعورنا «بالآن» يؤدى بالتالى إلى عدم شعورنا بالمتقدم والمتأخر فى الحركة. فالزمان ليس شيئا غير قسمة الحركة بالآنات إلى المتقدم والمتأخر(٢١٦) «فالآن» هو الذى يفعل الزمان

ويحدده، وبدونه لم يكن متقدم ولا متأخر ولا عدد أصلا. وفكرة «الآن» التى أشار إليها الفارابى تدلنا على إثبات دور النفس إدراك الزمان، فالزمان يتوقف على النفس. إنه عدد يحتاج إلى عاد، كما أنه مؤلف من ماض ومستقبل وهذا يثبت دور النفس. وفى ذلك يقول الفارابى «وإنما هو (أى الزمان) عدة عدها العقل حتى يحصى به ويقدر وجود ما هو متحرك أو ساكن»[٢١٧].

كما أن هذه النفس تسبب حركة الأفلاك وهذه الحركة بدورها شرط فى وجود الزمان[٢١٨].

وإذا كان الفارابى قد انتهى متابعا فى ذلك أرسطو إلى أن الزمان يتعلق بالحركة، وأنه لا يتصور إلا معها. وإذا كان قد حد الزمان على أنه «مقدار للحركة المستديرة من جهة المتقدم والمتأخر» فإنه يقرر أن هذه الحركة غير محدثة حدوثا زمانيا أيضا، إذ ليس قبلها سوى ذات المبدع قبلية بالذات لا بالزمان. وأن الزمان ليس له فى نفسه أول متقدم عليه أو شىء أول إلا ذات البارى المبدع، ولذلك لا يكون للحركة ابتداء زمانى إلا على جهة الإبداع، كما أن الارتباط بين الزمان والحركة المستديرة الدائمة عنده قد دفعه إلى القول بأن كلا منهما حادث ولكن حدوثهما حدوث إبداع، لا حدوث زمان أى أن محدثهما بتقدمهما بالذات لا بالزمان[٢١٩].

فالزمان إذا كما يقرر الفارابى لا متناهى نظرا لتعلقه بالحركة التى لا ابتداء لها ولا نهاية «ولا يجوز أن يكون للحركة ابتداء زمانى ولا آخر زمانى فإذا يجب أن يوجد متحركا على هذا اللون ومحركا لذلك»[٢٢٠]. وينتهى الفارابى إلى اعتبار الزمان متصل لا يتركب من آنات وكذلك الحركة فهى متصلة لا تتركب من أجزاء تتجزأ (مع أن الحركة يمكن أن تنقسم إلى مالا نهاية) فطرف الزمان وهو «الآن» وطرف الحركة وهو نقطة البداية أجزاء تتجزأ

وعليـه من المستـحـيل تصور أية بداية أو نـهاية لأى من الزمـان أو المكان أو الحركة(٢٢١).

ويذكر «مونك» أن مـوضوع الزمان عند الفارابى يمكن استـخلاصه من مبادئ فلسفته العامة فيما عبر عنه بالمبادئ الستة للأشياء وهى:

١ - المبدأ الإلهى أو العلة الأولى التى هى الواحدة أو الوحدة المطلقة.

٢ - العلل الثانوية أو عقول الأفلاك السماوية.

٣ - العقل الفعال.

٤ - النفس.

٥ - الصورة.

٦ - المادة المجردة.

فالزمـان يكمن فى فلسفـة الفارابى داخل نفس المقـولات التى يحددها أرسطو وهى المكان والزمان والوضع والكم والكيف، فهذه المقولات هى على التحديد قـوالب للوجود، فأى كائن يمكن أن يوجد كـجوهر وككم وكمكان وكزمـان وكوضع... إلخ. غـير أن هذه المقـولات ليست بالرغـم من كون أرسطو يعبـر عنها بالأنواع الأولى ليـست مطلقة فهـى تحتاج للشـرح والفهم وهذا ما فعله أرسطو فى كتابة الطبيعة وكذلك الفارابى فى مؤلفاته(٢٢٢).

ثم يحاول الفـارابى فى تحديده للبـعد الفيـزيقى للزمان أن يعرف نسـبة وجود الزمان بأنها تكمن فى خضوع الأجسام للفعل، فلا يوجد زمان إذن إلا بوجود الأجسام كما ذكرنا وأن مقولة الزمان متأخرة عن مقولة المكان(٢٢٣).

ويرجع أهمية إثبات أزلية الحركـة والشروط اللازمة لها من زمان ومكان إلى أنها تعتـبر تمهيداً للوصـول على المحرك الأول، فكل متحـرك له محرك، وكل حركـة لها سبب، وهكذا يمكننا التدرج صعودا إلى علة حركـة حركة حتى نصل إلى المحرك الأول الذى يحرك غيره دون أن يتحرك(٢٢٤).

وبذلك خالف الفارابى المتكلمين الذين أنكروا الزمان (أى الكم المتصل غير القار) ولم يعتبروه موجودا حقيقيا بل أمرا عرضيا اعتباريا موهوما ولا وجود إلا للحاضر، فلو قيل بوجود زمان حاضر «الآن» لكان جزءا لا يتجزأ بذاته مستقلا وهذا ما لا يقول به الفلاسفة(٢٢٥).

كما خالف الفارابى رأى الكندى الذى ذهب إلى أن الزمان لا يوجد مستقلا عن العالم وحركته، وأنه حادث له بداية، إذ أن الكندى يقول بحدوث العالم عن علته من غير شىء سابق عليه، وذلك من حيث كونه جسما متناهيا فى الامتداد المكانى، بحيث لا يكون خارج العالم فراغ مطلق، وبالتالى فالمكان محدث لأنه متوقف على المتمكن فيه وبحدوث الحركة والزمان الذى هو عددها، أدركنا أن الزمان لا يوجد مستقلا عن العالم وأنه حادث له بداية(٢٢٦).

ولاشك أن محاولة الاستناد إلى الحركة والتغير فى تفسير الزمان وتفسير معانى المتقدم والمتأخر بالقياس إليهما مع ما فيهما من جوانب مادية لم تقدم لنا حلاً مقبولا لفلسفة الزمان، وقد يكون الأقرب إلى الصواب كما يقول «د. عاطف العراقى» القول بأن الزمان أشبه ما يكون بشىء سيال متدفق نحسه فى أنفسنا أساسا ولا نملك نحوه تغييرا أو حتى تعبيرا بشىء يجرى من ماض لا يمكننا التعبير عنه، ومستقبل لم يحدث بعد و«آن» يمر بين جنبات الكون الذى نعيش فيه ولكنه بدوره شىء سيال فكيف نستطيع التعرف على طبيعته وماهيته(٢٢٧).

٣ - المكان (اتصاله بالحركة - تعريفه - خصائصه)

تمهيد: (اتصاله بالحركة):

بعد أن أثبت الفارابى أن الحركة لا تتم إلا بوجود الأسباب الأربعة التى أمكن جمعها فى سببين رئيسيين هما: المادة والصورة، وذلك عبر الانتقال من القوة إلى الفعل بفضل الشوق والعشق الطبيعيين، تناول بالبحث ما يلحق الحركة من لواحق أو توابع، فتناول أولا الزمان على اعتبار أن كل حركة فلا زمان بدونها، فهو مقدار الحركة كما تبين لنا سابقا.

ولما كان المكان والخلاء يعدان من التوابع اللازمة للحركة أيضا إذ يقول «وابتدأ "أى أرسطو" بفحص عما يلحق الحركة عن كل واحد من هذه «أى اللواحق» وعما يلحق كل واحد منها من الحركة، ففحص لأجل ذلك عن المكان فما هو ولخص الأشياء التى تلزم، وتتبع ماهية المكان وفحص هل للجسم فى أن يوجد بما هو جسم حاجة إلى المكان أم لا؟ بل ما حاجته إليه فى أن يحصل له عرض من أعراضه، وفحص هل بالمتحرك فى أن توجد الحركة حاجة إلى الخلاء أم لا فبين أنه لا حاجة بالمتحرك ولا فى أن توجد الحركة إلى الخلاء، وانه لا حاجة بالجملة فى أن يوجد شىء من الأمور الطبيعية لا جوهر ولا عرض إلى خلاء أصلا»(٢٢٨).

إذن فدراسة المكان والخلاء من الأهمية بمكان حتى نستكمل دراسة لواحق الموجودات الطبيعية.

وإذا كان الفارابى قد أثبت من قبل أن كل جسم طبيعى لا بد له من حركة، وأن هذه الحركة تقع فى زمان معين، فإن هذا الجسم لكى يتحرك فلابد أيضا أن يكون له مكانا خاصا يقتضيه طبعه إذ أن البحث فى المكان يعد من عوارض الجسم بما هو متحرك وساكن(٢٢٩).

ولقد أدرك الإنسان قديما وحديثا أهمية المكان فى وجوده، فالإنسان يلاحظ من خلال حياته اليومية أن الأشياء والأجسام تشغل حيزا، أو مكانا ما، وأن الجسم الواحد لا يشغل مكانين فى آن واحد، وكذلك المكان لا يحوى جسمين منفصلين فى زمان واحد، وعلى هذا الأساس أصبحت هذه بديهيات للعقل يقبل على أساسها فكرة أن المكان محتوى للأجسام، فالمكان عنده ضرورى للأشياء من أجل تميزها وإدراكها.

لكن هذا الإدراك قد تطور تطوراً متميزا، وانتقل من الطابع الميثولوجى السائد عند الإنسان البدائى إلى الطابع الحسى، وتصور المكان تصورا حسيا، ثم انتقل إلى الطابع التجريدى عند فلاسفة اليونان حيث أخذ طابعا فلسفيا، ثم انتقل من فلاسفة اليونان إلى فلاسفة الإسلام ومر بسلسلة من التصورات حتى وصل إلى النظرة السائدة فى العلم والفلسفة، وهى النظرية النسبية التى وحدت بين الزمان والمكان وعدت الزمان بعدا رابعا لأبعاد المكان الثلاثة والذى يعرف بمصطلح الزمكان(٢٣٠).

١ - تعريف المكان.

إن أول تعريف للمكان نجده عند «أرسطو طاليس» فى كتابه «الطبيعة»(*) إذ يحده بقوله: «نهاية الجسم المحيط»، ثم تابع فيلسوف العرب «الكندى» هذا التعريف، وكان أول تعريف للمكان فى الفلسفة العربية ينطبق مع تعريف أرسطو إذ يقول «أن المكان هو محيط المتمكن» كما يقول «أنه السطح الخارجى من المحوى المماس للسطح الداخلى من الحاوى»(٢٣١).

وقد تابع الفارابى الخط الذى سار عليه الكندى ووضع تعريفا للمكان يقارب تعريف أرسطو وهو «النهاية المحيط»(٢٣٢) ويحلل الفارابى هذا التحديد تحليلا بارعا إذ يقول «فقد جعل المحيط جزءا من حد المكان، وجعل ماهيته

تكمل بأنه محيط وإنيته ما به محيط، والمحيط محيط بالمحاط، والمحاط به هو الذى فى المكان»(٢٣٣).

إلا أن الفارابى يذكر تعريفا آخر للمكان فى كتابه «عيون المسائل» فيقول «وسطح الجسم الحاوى وسطح الجسم المحوى يسمى (مكانا)»(٢٣٤)، ولكن يبدو كما يقول «حسن العبيدى» أن هذا التعريف قد سقطت منه كلمة "تماس" أو "مماس" إذ هى الكلمة الفاصلة فى كل تعريف للمكان بهذا الاتجاه(٢٣٥)، فالمكان وهو السطح الذى هو نهاية الجسم الحاوى لا غيره، أو نقطة التقاء الحاوى بالمحوى، وهو وفقا لرأى أرسطو أشبه بوعاء يحوى ملاء معينا وهذا القول يتشابه مع تعريف ابن سينا للمكان بأنه" هو السطح الباطن من الجرم الحاوى الماس الظاهر من الجسم المحوى(٢٣٦).

وسوف نلاحظ أن هناك علاقة بين هذا التعريف للمكان وبين تعريف الفلاسفة المسلمين للجسم الطبيعى بأنه "الجوهر المحسوس الذى يقبل الامتداد فى الأقطار الثلاثة"، كما يقول «مصطفى نظيف» إذ رأوا أن يفرقوا بين الامتداد فى الأقطار الثلاثة الذى هو فى رأيهم خاص بالجسم الطبيعى، وبين المكان حتى يكون الواحد منهما مغايرا للآخر، وحتى يمكنهم حل الإشكال المتعلق بالمكان المطلق، فقد اعتمدوا على ما ذكره بطليموس فى «المجسطى» من أن كرة الأرض فى الوسط يحيط بها فلك القمر ثم أفلاك الأجرام الأخرى إلى أن ينتهى الأمر بالفلك الأقصى وهو كرة النجوم الثوابت فى زعمهم. وإذن يكون السطح المقعر لكرة النجوم الثوابت وهو مكان ما يحيط به من الموجودات، وكأن العالم على هذه الصفة محدود، ومكانه كروى الشكل وطبيعة الكرة تقتضى بأن يكون لها مركز، ولذلك رأوا أن فى العالم اتجاهين يتحددان تحددا تقتضيه طبيعة المكان، أحدهما الاتجاه من المحيط إلى المركز، والآخر من المركز إلى المحيط، وسموهما الجهتين الطبيعيتين(٢٣٧).

فالمكان إذن هو الحاوى الأول للجسم، ويقال عن الجسم أنه فى مكان إذا وجد ما يحويه، أما إذا لم يوجد ما يحويه فإنه يكون كالعالم الذى يقال أنه فى المكان بالعرض، لأنه ليس ثمة شىء خارج العالم فمكانه سطحه الظاهر فحسب، وكذلك الحال فى النفس وهى غير مادية يقال أنها فى المكان بالعرض لأنها فى الجسم والجسم فى المكان(٢٣٨).

٢ - **خصائص المكان:**

يثبت الفارابى أولا أن المكان موجود بين ولا يمكن إنكاره، إذ العلاقة بين المكان والمتمكن هى علاقة إضافة ونسبة، إذ لا يمكن أن يوجد جسم دون مكان خاص به، يقول الفارابى "وأما ما سبيله أن يجاب فى جواب" أين الشىء" فإنه يجاب أولا بالمكان مقرونا بحرف من حروف النسبة وفى أكثر ذلك حرف فى مثل قولنا "أين زيد" فيقال «فى البيت» أو «فى السوق»(٢٣٩).

ورغم أن وجود المكان لم يكن أمرا مسلما به منذ القدم إذ وجد فريق من المفكرين ذهبوا إلى أن المكان غير موجود أصلا "كزينون الإيلى" الذى شك فى وجود المكان وقال: أنه إذا كان هناك مكان ففى أى شىء يوجد هذا المكان؟ فإذا افترضنا جسما فكيف نتصور إذن أن يكون المكان الحاوى لكل الأشياء غير محوى فى شىء ما من الأشياء، لا بد أن يتسلسل ذلك إلى غير نهاية طالما أن كل موجود هو بالضرورة فى حيز، أى سيكون إذن مكان لمكان وهلم جرا.

وعلى هذا فأين محل المكان إذن؟ إذا كان موجودا فلابد أن يكون هناك حيز للحيز نفسه، إلا أن أرسطو قد نقض شك زينون بالنسبة لوجود المكان، بأن اللاتناهى غير لازم إذ أن طبيعة ما فيه الشىء غير طبيعة الشىء الذى هو فيه، فطبيعة المكان غير طبيعة المتمكن فى هذا المكان(٢٤٠).

أقول رغـم وجود من نفى المكان إلا أن الفـارابى قد أثبـته وقـال" كل جسم له مكان خاص إليه ينجذب"(٢٤١) وقد اهتم الفارابى بإثبات مكان لكل جسـم لكى يرتب العناصر على هذا الأسـاس، فهـو يذهب إلى أن للسـماء الإحاطة، وللأرض الحـيز الوسط من الإحاطـة، يلى ذلك حيز الماء ثم حـيز الهواء ثم حيز النار(٢٤٢)، وبناء على ذلك فلا يمكن وجود جسم طبيعى إلا ويشغل مكانا أو حيزا، وتقوم العلاقـة بين الجسم والمكان على أساس العلاقة المنطقيـة، إذ لا يمكن تصور مكان بدون جـسم، كذلك لا يجوز أن نتـصور جسمـا إلا ويشغل مكانا وهذا يؤدى مع الفارابى إلى القول بنفي الخـلاء كما سيتضح لنا فيما بعد.

وهكذا فكل جسم يختص بحيز يحويه أو يتحيز فيه أو يسكن فيه، فالماء مثلا حـين ينتقل ويحصل بدلا منه الهواء، ويحصل بدلا منه النار فـإن الحيز واحد برغم هذه التغيرات(٢٤٣).

ثانيا: يرفض الفارابى أن يكون المكان هو الجـسم ويقول" والمكان ليس بجسم بل هو بسيط جـسم ونهايته"(٢٤٤)، فالمكان عنده كما هو عند أرسطو مستقلا عن الأشياء متحيزا عنها ولذلك فهو لا يكون جسـما ولا يمكن ان يكون صـورة أو هيولى أو بعـداً، وإنما هو محل يحوى الأجسام(٢٤٥).

ثالثا: أن المكان متناه وذلك لتناهى الجسم الطبيعى الذى يحل فيه" وأنه لا يمتد بعد وملأ أو خلاء إن جاز وجوده إلى غير نهاية"(٢٤٦)، لأن القول بعدم تناهى الجسم وقبوله القـسمة الانفكاكية إلى ما لا نهاية: فإن ذلك سوف يقـودنا إلى القول بعدم تناهى المكان وهذا ما يرفـضه الفـارابى إذ يقول: "الأشـياء ذوات المقـادير والأعداد ذوات الترتيب لا يجوز أن تحـصل بالفعل بلا نهاية(٢٤٧)" ويؤكد

ذلك بقـــوله " امــتنــع مــا لا يـتناهى لا فى كل شــىء بل فى الخلق "(٢٤٨) وربما أنه يرفض وجود فـراغ فى العالـم" وأن الخلاء لا وجود له(٢٤٩)" فإذا لا يوجـد جسم غـير متناه والمكــان متناه لتناهى أجزاء العالم.

رابعا: أنه جعـل المكان على شكل الجسم إذ يقـول" فإن كـان الجسم بسيطا وجب أن يكون مكانه وشكله على نوع واحد لا يكون فيه خلاف"(٢٥٠)، إذ أنه لما كانـت الأجسام الطبـيعـية منها بـسيطة ومنها مـركبة، والـبسيطة منهـا هى الأجسام الـتى لا توجد عن أجسام أخرى غيرها، ولا تنقسم إلى أجـسام مختلفة الطبائع مثل السمــاوات والأرض والماء والهواء والنار، والمركبـة منها هى التى وجودها من أجسام أخرى غيرها مثل النبات والحيوان(٢٥١) فلكل جسم منها حيزا واحدا طبيعيا يسكن فيه ويتحرك بالطبع إليه، ولا يجـوز أن يكون كل مكان طبـيعـيا للجـسم، دليل هذا أننا نجـد الجـسم يخـتص بمكان دون الآخـر، وعلى هذا لا يكون لجـسم واحد مكانان طبيعيان، ولا لجـسمين بسيطين مكان واحد، إذ أن ما تقـتضيه الطبـيعة الواحدة لا يكون إلا واحـدا لذلك الواحد، وعلى هذا فالجسم البسيط له أين يخصه غير مشارك فيه، والجسم المركب يمــيل إلى جـــهــة الغـــالب فـيــه من البـســائط أو الأسطقسات(٢٥٢).

وهكذا يساوى الفـارابى بين الأجسام البسـيطة، والأجسام المركبة من جهة اقتضاء كل مها موضعا معينا.

خامسًا: من خصــائص المكان أيضا أنه يرتبط بالحـركة، فهناك عـلاقة واضحــة بين الحركة والمكان، لأن الجسم الـطبيعى عندما يتـحرك

من نقطة إلى أخرى فإنه يتحـرك فى مكان، وهذه الحركة المكانية تعد أبرز الحركـات الدالة على وجود المكان، وقد اتضح لنا ذلك عند الحديث عن الحركة والمقولات التى تقع فيها، وخاصة الحركة المكانية ولكن الجسم الطبيعى له حركات أخرى غير الحركة المكانية كالحركـة الوضعية مثلا، وهنا نجـد الفارابى يربط بين المكان وبين مـقولة الوضع حـين يقـول: "...... والمكان يتـشخص أيضـا بالوضع فإن لهـذا لمكان نسبة إلى مـا يحويه مغايرة لنسـبة المكان والآخر إلى مـا يحويه"[٢٥٣] ومعنى هذا أن الوضـع يقال على نسبـة أجزاء الجسم بعضـها إلى بعض فى الجهات، سـواء كانت هذه الجـهات حاويـة، أو محويـة كالقيـام والقعـود والاستلـقاء والاضطجاع وغيرها، فالوضع له علاقة بالجسم المتحرك، والمكان الذى يتحـرك فيه، فـالمكان يتبـدل بالنسبة للـجسم المتحـرك أما الوضع فلا[٢٥٤].

وهكذا يثـبت الـفـارابى وجـود المكان لكى يرتب العـناصـر على هذا الأساس فلا يمكن تصور مكان بدون جسم كذلك لا يجـوز أن تتصور جسما إلا ويشغل مكانا وهذا ما أداه إلى القول بنفى الخلاء كما سيتضح لنا.

٤ - الخلاء(*)

تمهيد:

بعد أن تناولنا بالدراسة موضوع المكان وعلاقته بالحركة ننقل إلى دراسة موضوع الخلاء إذ انه يرتبط ارتباطا وثيقا بالمكان، إذ أن دراسة الخلاء وتحليل طبيعته متفرعة من دراسة المكان نفسها فلا يمكن تناول المكان بالدراسة دون أن نتناول الخلاء بالضرورة، لأن السؤال يفرض نفسه علينا، هل يوجد مكان خال أم فارغ؟؟

ولكى نجيب على هذا السؤال فلابد أن نحدد طبيعة الخلاء وما يترتب عليه من دراسة الحركة.

وبادئ ذي بدء فإن مذهب الفارابى قائم على أساس إبطال القول بالخلاء فى العالم اعتمادا على قوله بأن الجسم ليس مؤلفا من أجزاء لا تتجزأ وما يؤدى ذلك إلى القول بتناهى الجسم الطبيعى وتناهى أبعاده.

ويمكن القول بأن مفهوم الخلاء فلسفيا يعود إلى الفلسفة اليونانية[٢٥٥] إذ نشأ مفهوم الخلاء من الاتجاه الذى يرى أن المكان هو بعد قد يكون خاليا تارة ومملوءا تارة أخرى ومن هذا الموقف للخلاء ظهرت الآراء المختلفة بين من يثبت الخلاء ومن ينفيه.

فديمقوقريطس وأبيقور مثلا رغم وجود اختلافات فيما بينهم يقولان بوجود فراغ بين الذرات يسمح لها بالحركة، بمعنى أنهما يفسران الظواهر عن طريق جزيئات مادية تبلغ حدا كبيرا من الصغر لا تتغير أشكالها ولا تتجزأ وتتحرك فى فراغ مطلق.

أما " بارمنيدس" فقد كان يرى أن الوجود يملأ جميع المكان، أما الفراغ فهو عدم يستحيل أن يوجد على هذا، فلابد أن يملأ العالم المكان كله حتى يكون كالكرة المتجانسة الصلبة[٢٥٦].

أما القول بأن الخلاء يعد موجوداً ومنظوراً فهو اتجاه ساد فى الفلسفة العربية المؤيدة للموقف الأفلاطونى وغيره بصورة واضحة عند أبى بكر الرازى وأبى البركات البغدادى وغيرهم(٢٥٧).

أما المتكلمون فقد طوروا مفهوم الخلاء بالمعنى اليونانى على أنه لا شيء أو عدم وقالوا بمفهوم آخر وهو أن الخلاء ليس بعدا موجودا بل موهوم يفرضه الذهن عند غياب الجسم(٢٥٨).

وعموما رغم اختلاف هذه الاتجاهات إلا أننا يمكننا حصر المواقف الفلسفية من البحث فى وجود الخلاء فى اتجاهين رئيسيين:

الأول: يؤكد وجوده ويدافع عنه بحجج تستند إلى المشاهدة والتجربة(٢٥٩).

والثانى: فهو المعارض للاتجاه الأول وعكسه تماما إذ ينفى وجود الخلاء، وهو مذهب الفارابى والذى ترجع أصوله إلى أرسطو طاليس، وهو أول من حاول الرد على مثبتى الخلاء(٢٦٠).

وفى رسالة الفارابى بعنوان "رسالة الخلاء" يتعرض بالنقد لمن حاول إثبات وجوده سواء من فلاسفة اليونان أو من مفكرى الإسلام ومتكلميه، إذا أن الفارابى يعد واحد من أولئك الفلاسفة الذين شغلتهم هذه المسألة فكان ناقدا وفاحصا لها وإن كان منحازا فى موقفه على العموم إلى صف الاتجاه الأرسطى وهو ما سيتضح من خلال تناولنا لهذه المسألة.

- نقد الفارابى لمن يثبت وجود الخلاء:

فى رسالة الفارابى "الخلاء" يتعرض بالنقد لمن حاول إثبات وجود الخلاء سواء من فلاسفة اليونان أو فلاسفة ومتكلمى الإسلام(*).

وفى هذه الرسالة يحاول الفارابى نفى الخلاء تجريبيا ولكنه لا يخرج عن مجمل تصورات نفى الخلاء فلسفيا فيقول إن قوما استدلوا على أن الخلاء موجود بأن أخذوا إناء مقعرا فأكبوه فى سطح ماء فى إناء كبا مستويا، ثم غمسوه فى تلك الجهة إلى أن بلغت أطراف سمك الإناء المكبوب مقعر الإناء الذى فيه الماء، ثم ردوه إلى سطح الماء وأخذوه ونظروا فى جوف الإناء المكبوب فإذا هو لم يصيد من الماء شيئا فدلهم ذلك على أن مقعر الإناء المكبوب كان مملوءا هواء وأنه لم يكن فيه موضع فارغ من جسم فيدخل مكانه ماء، وأن الهواء الذى فى الإناء لما عرض الإناء دفع الماء الذى كان ملاقيه فاندفع الماء إلى الجوانب وانخرق له فغاص فيه. فاستدلوا بذلك على أن الهواء ذو قوة وان الإناء مملوء هواء ليس فيه خلاء أصلا.

ثم عمدوا إلى تجربة أخرى لإثبات وجود الخلاء فأتوا بآنية من زجاج واسعة الجوف مستطيلة ضيقة الرأس فارغة(٢٦١) فأكبوه على الماء وكانت الحال فيها كالحال فى الإناء الأول، فبينوا لذلك أن الآنية مملوءة بالهواء. ثم أخذوها وامتصوا رأسها، ثم شدوه بعد أن امتصوه من قبل أن ينحوه عن أفواههم بأصابعهم من رأسها، ثم أكبوها فى الماء وفتحوها والماء يدخل جوف الآنية. فدلوا بذلك على أنه حيث امتصوا رأس الآنية أخرجوا من جوفها من الهواء بقدر ما شغل مكانه الماء الذى سال بعد ذلك إلى جوف الآنية بالمص شيئا أصلا، وأنه لو خلفه جسم لكان يشغل مكان ذلك الهواء ولما كان الماء ليعبر إلى جوفها، ولكانت حالتها إذا اكبت على الماء بعد المص كحالتها قبل أن تمص. إذ كان جوفها مملوءا فى الوقتين جميعا، وكان فى ذلك دليل عندهم على أن المكان الذى كان يشغله الهواء الذى خرج بقى فارغا إلى أن يشغله الماء الذى سال إليه، والمكان الفارغ الذى لا شىء فيه أصلا هو الخلاء. فهذا الذى دل به هؤلاء القوم على وجود الخلاء(٢٦٢).

ويرد الفارابى على هذه الحجة بأنه ليس حتما أن يكون الثانى لازما عن الأول، ولكن نظرا لأن هؤلاء القوم لم يكن لهم تمييز بين اللازم عن الشىء فى الحقيقة، واللازم عن الشىء على الظاهر فقد ظنوا بوجود الخلاء داخل الإناء.

فما ظنوا أنه يحسن فى الآنية فهو حق، وأما ما ظنوا أنه يلزم عن المحسوس فى الآنية فليس الأمر فيه كما ظنوا. فهم قد فرضوا أن الهواء الخارج عن الآنية بالمص ثلث جميع ما كان فيها، فيبقى عندئذ ثلثاها مملوءا بالهواء الذى كان فيها فيكون ثلثها فارغا من جزء الهواء الذى كان فيها أولا. وهذا الثلث تبين أنه يحيط به حواليها السطح الباطن فى الآنية وهو يقعرها. فإذا فرضنا جزئين متقابلين فى باطن الآنية من الثلث الذى خرج منه جزء الهواء الذى كان فيه، فهل بين هذين الجزئين مسافة أو بعد أم لا؟؟ وكذلك بين كل جزئين متقابلين يفرضان من باطن سطح الآنية فى هذا الثلث حتى يكون هناك مسافات وأبعاد فى الطول والعرض والعمق(٢٦٣).

فإن قالوا نعم فمعنى ذلك أنهم يقولون بأن الذى شغل ثلث الآنية بدل الهواء الذى خرج، شىء له طول وعرض وعمق فهناك إذا حجم.

أما إن قالوا لا. فالفارابى يرد عليهم بأنه ليس الماء الذى سال إليه أجزاء دخل شيئا شيئا من رأس الآنية حتى حصل من الماء ما ملأ الموضع الفارغ من الهواء الذى خرج من الآنية، وهذا الماء قد قطع سيلانه وحركته بعدا ما ومسافة بين الموضع الذى منه دخل، وبين الذى فيه استقر. فلابد وان يقولوا نعم فهناك إذا مسافة كما أن هناك طول وعرض وعمق لأن الماء ينبسط فيه يمنة ويسرة فيقطع أجزاء الماء فى جميع الجوانب مسافة إلى الجهات التى فيها ينبسط.

ففى هذا الثلث إذا حجم، وجسم له طول وعرض وعمق وسائر ما يخص الجسم. وهكذا ينفى الفارابى وجود الخلاء ويعلل سبب توهمهم القول بوجود الخلاء بأنهم لم يقفوا على سبب سيلان الماء إلى جوف الآنية بعد خروج الهواء منه وامتناعه قبل ذلك، لأنهم جهلوا جوهر ذلك الجسم. ويتساءل الفارابى ما هى طبيعة الجسم الذى هو داخل الإناء؟ وكيف صار لا يمنع الماء يسيل إلى جوف الإناء؟ ويجيب الفارابى على هذه التساؤلات بقوله إن الجسم الذى يسخن أو يبرد أو يقبل ما يلحقه من اللواحق قد يسخن بأحد وجهين: إما أن يخالطه جسم حار فيتبدد فى خلاله الأول فيسخن جملة المجتمع منهما بمنزلة ما يسخن الماء متى صب فيه ماء حار، وإما يحدث فيه سخونة من غير أن يخالطه جسم حار وكذلك الماء يبرد بأحد هذين الوجهين: إما أن يركب إليه جسم بارد ويخلطه به، وإما أن يبرده الهواء أو الثلج.

وكذلك قد ينقص حرارة الحار لا من قلة جسم حار منه كان معه ففارقه، بل تنتقص الحرارة بنفسها. وكذلك البرودة قد تنقص بنفسها من غير أن يفارق الجسم البارد جسمًا باردا آخر كان معه... إلخ. كذلك الأشياء التى تعظم أو تصغر. فيكون ازدياد عظم ذى العظم بأحد وجهين: بتركيب جسم آخر إليه ذى عظم من خارج، قد يزداد عليه من جوانبه مثل ما يركب حبه إلى حبه فيصير جملة الجميع منهما أعظم.

وكذلك ينقص الشىء بهذا الوجه. وكذلك كثير من الأجسام التى تعظم هذه حالها، فإنها تزداد عظما لا بتركيب عظم آخر إليها، وتصير فى عظم أصغر لا بمفارقة عظم كان مركب إليها[٢٦٤]. من أمثلة هذه الأجسام التى تعظم وتنقص "الهواء" فإنه قد يصير فى عظم أزيد إلى مقدار ما من غير أن يركب إليه عظم آخر من خارج، بل قد يحدث فيه عظم لم يكن فيما قبل موجودات، ويصير فى عظم آخر من غير أن يفارقه قطعة منه فالهوا واحد

بعينه عندما يصير أزيد عظما وأصغر عظما، وازدياده عظما أزيد أو أصغر ربما كان بطباعه وربما كان قسرا، وكذلك انتقاصه. والهواء متى صار في عظم أزيد أو أصغر فإنما يزيد في جوانبه كلها ما يزيد، والهواء الذى خرج من الآنية حين امتص لم يكن جميع ما يملأ الآنية من قبل.

فالهواء لإفراط رطوبته يتشكل بأشكال الأجسام التى تحيط به، ويوافى ما يعظم أو يصغر موافاة أكثر وأسرع، وإذا عظم الباقى وملأ الآنية بقى على العظم مقعر الآنية، فإذا فارقة الممسك له على ذلك العظم رجع إلى عظمة ما خلا مكانه لما يجاوزه من الأجسام، فإن كان المجاور له بعد مفارقة ما أمسكه له هواء ملأ المكان الذى ينحى عنه، وإن كان ماء سال إلى ذلك المكان من ساعته خلا. ويكون سرعة حركة الماء إلى ذلك المكان الذى ينحى عنه الهواء المقسور على قدر هذا الذى لحقه، فإن الهواء الثانى بعد الانتقاص كلما كان أقل لحقه القسر فى تزييد عظمة أكثر، فإذا خلى عنه كانت نقلته إلى عظمة الأول أسرع فيتبعه الماء بنقلة أسرع. وربما ظننا كما يقول الفارابى أن سبب سرعة حركته كأن جاذبا يجذبه أو دافعا يدفعه، وليس الأمر كذلك لأن طباع هذه الأجسام أن تتبادل الأمكنة ويخلف بعضها بعضا وهى متماسة وكلما نحى واحد منها عن مكان سال إليه الآخر مع تنحية الجسم المجاور من غير أن يخلو المكان الذى ينحى عنه الأول من جسم أصلا.

وهكذا حدد لنا الفارابى جوهر الجسم الذى ملأ ثلث الآنية بعد خروج الهواء الذى امتص منه وعرفنا أنه جزء الهواء الذى تعين. وتبين أن الأول إنما لم يكن يخلى موضعا للماء حتى يسيل إليه بسبب أن جملة ما كان فى الآنية كان على عظمه الطبيعى، والثانى كان فى عظم قسر عليه. فلما رجع إلى عظمه الأول انحاز يخلى للماء المجاور له مكانه الذى كان فيه.

وأما سيلان الماء وأنه جذب أو دفع من خارج الهواء، فهو بسبب ما فى طباع هذه الأجسام من تبادلها الأمكنة.

وكذلك فى سرعة نقله الثانى الذى يخلف الأول على قدر سرعة تنحى الأول، هو أن الهواء كلما كان أصغر فقسر على عظم أزيد كان رجوعه إلى عظمه الأول أسرع. وكذلك كلما مصت الآنية أكثر ثم أدنيت فى الماء كان تعلق الماء أسرع وأكثر(٢٦٥).

وهكذا فقد تبين لنا كما يقول الفارابى السبب الذى جعل هؤلاء القوم يعتقدون بوجود الخلاء، وقد ظهر لنا أنه ليس يلزم عما قالوا وجود الخلاء الذى أحسوه فارغا لا شىء فيه. تبين لنا أنه مملوء هواء. إذا فالخلاء محال والخلاء لا وجود له(٢٦٦).

وسوف نلاحظ أن نقد الفارابى لمن أثبت الخلاء بحجة القارورة ينهض على تجربة عملية يبدو أنه أجراها فى المختبر وفيها يربط بين هذه الحجة وبين القول بالتخلخل والتكاثف للأجسام، إذ أن القارورة إذا مصصتها وامتنع خروج الهواء عنها لامتناع الخلاء حرك المص الهواء الذى فيها على تتابع حركات قسرية، والحركات القسرية المتابعة تحدث حرارة وسخونة. وإذا انفض هواء القارورة طلب مكانا أوسع. فمن الضرورة أن بعضه يخرج، وما تتسع له الزجاجة يبقى فإذا أصابته برودة تكاثف وانقبض وأخذ موضعا أقل، ولكن وقوع الخلاء ممتنعا. فيدخل الماء القارورة على نسبة الانقباض الذى حدث فى الهواء عند مماسة الجسم البارد.

كذلك يرتبط نفيه للخلاء بالحركة فى المكان. إذ أن الحركة فى المكان لا تحتاج إلى خلاء؛ لأن الأجسام المتحركة تخلى أماكنها بعضها لبعض دون أن يكون هناك مبرر للقول لبعد مفارق سوى بعد هذه الجسام المتحركة فعلا، ودون أن يكون هناك تداخل. بمعنى أن نفى الخلاء قد يظن أنه يؤدى إلى

تداخل الأجسام وتصادم بعضها بعضا، وإذا كانت الحركة فى المكان لا تحتاج إلى الخلاء فإن التفرقة بين الحركة الطبيعية والحركة القسرية يؤدى بنا إلى نفس النتيجة لأنه إذا كان الجسم فى حركته الطبيعية يتجه إلى فوق وأسفل تبعا لخفته أو ثقله، وإذا كان المقسور على طبعه يتجه عكس هذا الاتجاه، فإننا لا يمكن أن نفسر ذلك إذا سلمنا بالخلاء وعلى هذا فإن الحركتين الطبيعية والقسرية إذا كانتا ترتبطان بالتمييز بين الفوق والتحت أو الأسفل، فكلاهما لا نجده فى الخلاء وبالتالى فالخلاء محال[٢٦٧].

كذلك يمكننا القول بأن أساس فهم الفارابى لدائرية الحركة فى الطبيعة، وتقسيمه عالم الطبيعة إلى أثيرى، وعنصرى وافتراض أن الأول حركته دائرية، والثانى له خاصية الاستعداد لمختلف أشكال الحركة.

هذا الفهم قائم على ما وصل إليه من إدراك أن العالم ملئ بالمادة أى أنه لا فراغ فيه وأن الخلاء محال فى الطبيعة، وهذا الإدراك يتضمن اعتبار المكان شكلا لوجود المادة وأن المادة لا يمكن أن توجد خارج المكان[٢٦٨].

وهكذا يمكننا القول بان الفارابى فى رده على مثبتى الخلاء بمختلف الحجج والأسانيد كان متأثرا برأى أستاذه أرسطو الذى أقام نظريته فى الخلاء على نظريته فى المكان، فإذا كان المكان هو الحيز المحدد للجسم، فإنه لا يوجد مكان خال عن كائن يشغله لا خارج الكون ولا داخله، بل هناك تحولات من مكان إلى آخر دون أن يكون هناك مبرر للتسليم بوجود الخلاء، إذ كيف توجد الحركة دون وجود شىء تتحرك فيه؟ وعلى هذا يكون الخلاء تناقضا منطقيا إذ يكون مكانا ليس فيه شىء[٢٦٩].

كما يمكننا القول بأن رسالة الفارابى فى الخلاء كان لها تأثيرها القوى على بعض فلاسفة الإسلام خاصة" ابن سينا" الذى اعتمد فى نقده للقائلين بإثبات الخلاء على أدلة الفارابى وحججه ومنها على سبيل المثال: نقده لمن

يرى أن التخلخل والتكاثف دليل على وجود الخلاء ويقول إن الخلاء ليس ضروريا لفهم ظاهرة التكاثف والتخلخل، فالتكاثف يكون باجتماع الأجزاء المنبثة فى هواء يتخللها بأن يخرج الهواء عن الجزء المتخلخل، فتقوم الأجزاء مقامة دون أن يكون الخلاء معه، هذا بالإضافة إلى أن هناك نحو آخر من التكاثف والتخلخل لا يكون سببه اجتماع الأجزاء المتفرقة، بل سببه أن المادة نفسها تقبل حجما أصغر تارة، وحجما أكبر تارة أخرى وكلاهما أمران عارضان للجسم(٢٧٠).

وقد ذهب الفارابى من قبل إلى هذا الرأى فى نقده للقائلين بوجود الخلاء(٢٧١)، كذلك يرد ابن سينا على حجة أخرى للقائلين بالخلاء وهى حجة القارورة" التى تمص ثم تكب على الماء، فإن الماء يدخلها ولو كانت مملوءة لما وسعت شيئا آخر يدخل فيها، وهذه الحجة عينها هى التى أشار إليها الفارابى فى بداية رسالته فى الخلاء ونقد قائليها بنفس النقد الذى وجهه ابن سينا لهم بعد ذلك، قائلا: أن ذلك ليس سببه الخلاء بل سببه التجاء الهواء إلى حجم أصغر للانضغاط، وعلى ذلك يكون سبب هذه الظاهرة هو الزيادة فى مقدار الهواء الذى يبقى فيها بعد المص ولا يجد لملء المكان بدلا فيتمدد يملأ المكان بالمص قسرا دون أن يكون هناك زيادة فى جوهره بل فى مقداره(٢٧١).

وأخيرا: فإننا يمكننا أن نقول أن نفى الخلاء فى العالم المادى عند الفارابى قد تجاوز به "ديموقرايطس" الذى يقول بأن المادة متكونة من الذارات والفراغ، وهذا القول أخذ به" نيوتن" حيث يرى مثل ديموقريطس إن الذرة جوهر مادى موجود فى الفراغ، وأن الذرات تتحرك من الشمس إلى الأرض بطريق الفراغ فيكون الفارابى قد تجاوز من قبله ومن جاء بعده بسبعة قرون

حتى جاءت الفيزياء المعاصرة لتثبت فروض الفارابى بعدم وجود الفراغ المطلق.

كما يمكننا القول بان دراسة الفارابى لمبادئ الموجودات الطبيعية، وعللها، ولواحقها، إنما كان الهدف منه تطبيق تلك الأسس العامة التى توصل إليها على كل الموجودات، ومن هنا وجدناه يشرع فى تناول أحوال العالم وأجسامه وموجوداته وخصائصه. .الخ.

وهو ما سنتناوله بالتفصيل فى الفصل القادم

* * *

المراجع والمصادر

١ - التعليقات ص ٢٢ وقد ذكر ذلك بن سينا أيضا فى كتابه الشفاء. الإلهيات ف ٣ ص ١٩. إلا أن "ابن رشد" قد نقده فى موقفه هذا وذهب إلى أن القول بان مبادئ الموجودات الجزئية لا يبينها إلا العلم الطبيعى هو قول فيه إشكال لأنه كيف يحق لنا القول بأن العلم الطبيعى يبين مبادئ الجوهر الكائن الفاسد فقط ولا يحق لنا القول بأن يبين مبادئ الجوهر السرمدى رغم أنه يبحث فى الجوهر السرمدى ويبين وجوده؟ ورغم نقد ابن رشد إلا أنه لم يتحرر تماما من تلك النظرة الأرسطية التى سار عليها فلاسفة الإسلام ابتداءا من الفارابى وحتى ابن رشد، والتى تذهب إلى أن الصنائع الجزئية لا تبين أسباب الأمور وإنما تبينها صناعة الفسلة الأولى، وذهب إلى القول بان مبادئ العلمين مختلفة بالجهة فقط لا بالوجود فكأنه لم يفعل شيئا. ابن رشد. تلخيص ما بعد الطبيعة ص ٤١، تفسير ما بعد الطبيعة جـ ٣ ص ١٤٣٦، د. عاطف العراقى. الفلسفة الطبيعة ص ٩٢ - ٩٣، د. جعفر آل ياسين. فيلسوف عالم. ص ١٤٢.

٢ - يرى الفارابى أن المادة تقال باعتبارات مختلفة. فالجسم من جهة قبوله لصورة أو أكثر يسمى هيولى " فما منزلته الخشب هو المادة والهيولى " آراء أهل المدينة ص ٢٧، ومن جهة أنه مشترك للصور يسمى مادة حيث يقول كما هو ممكن أن يوجد شيا ما وان لا يوجد ذلك الشيء وهذا هو المادة. مبادئ الموجودات ص ٥٨، ومن جهة أنه حامل بالفعل لصورة لا تتغير يسمى موضوعا مبادئ الموجودات

ص ٥٣ ، فإذا تحلل هذا الجسم فإنه يسمى أسطقسا إذ أنه أصغر أجزاء المركب الدعاوىٰ القلبية ص ٥ ، أما من جهة تركيبه فيسمى عنصرا. ما ينبغى أنْ يقدم قبل تعلم الفلسفة ص ١٧ ، أما المادة الأولى فهى بالقوة جميع الجواهر التى تحت السماء. مبادئ الموجودات ص ٥٤.

وقد ورد فى التعريفات للجرجانى ص ١٤١ " أن الهيولى لفظ يونانى بمعنى الأصل والمادة، وفى الاصطلاح هى جوهر فى الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال محل للصورتين الجسمية والنوعية " .

وقد عرفها الفارابى بقوله " الهيولى من حيث هى هيولى شىء، ومن حيث هى مستعدة شىء فالاستعداد صورتها " . التعليقات ص ٨، انظر أيضا تلخيص ما بعد الطبيعة لابن رشد ص ٣٠.

٣ - كما أن الفارابى يرى أن الصورة قد تطلق على الماهية إذ يقول "المبادئ التى هى مبادئ وجودها أربعة: المادة والماهية والفاعل والغاية" كما أنها تطلق على الصورة الجسمية إذ يقول: "إذا بطلت صورة النار وحصلت صورة الهواء تبطل الصورة الجسمية معها وتحدث صورة جسمية أخرى مع حدوث الصورة الهوائية " . التعليقات ص ١١ . كما أن الفارابى يقول بالصورة النوعية فعند حديثه عن الأجسام الهيولانية وكيف أنها لما كانت متضادة كانت مادة كل ضدين منها مشتركة فهى إما مادة سبيلها أنْ تكتسى صورة نوعه لا صورته بعينها مثل ناس يخلفون ناسا مضوا. ثم يؤكد ذلك بقوله " والذى يستوفى الشىء مادته من هذه وينتزع به تلك منه،

إما أن يكون قوة فيه مقترنة بصورته في جسم واحد فيكون ذلك الجسم آلة فى هذا غير مفارقه، وإما أن يكون فى جسم آخر فيكون ذلك آلة له مفارقه تخدمه في أن ينتزع مادة من ضده فقط وتكون قوة أخرى فى ذات الجسم أو فى أخبر تكسوه أما صورته بعينها (ويقصد هنا الصورة الجسمية)، وإما صورة نوعه (ويقصد الصورة النوعية). آراء أهل المدينة ص ٤٧ وقد لاحظنا أن الفارابى قد اقتصر على مجرد الإشارة إلى الصورة الجسمية بينما توسع فيها ابن سينا. واتخذها وسيله للتفرقة بين الموجودات أو هى علة الكثرة فى الموجودات الطبيعية. وإن كان القول بها لم يتغير فى فلسفة أرسطو تغييرا جوهريا لأنه حين يدرس الصورة الجسمية يربطها بدراسة الهيولى أساسا إذ لا بد أن يكون لها مادة تقوم بها.

انظر: د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ١٣٦ - ١٤٣، د. الأهوانى: ابن سينا ص٥٠، ابن سينا: الشفاء الطبيعيات ن ١ م ١ ف ٢ ص ٦.

٤ - إحصاء العلوم: ص ٩٥، أرسطو: الطبيعة ص ١٩. من مقدمة بارتملى سانتهلو.

٥ - شرح رسالة زينون ص ٥.

٦ - ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة: ص ١٧.

٧ - الحروف: ص ٩٧.

٨ - جواب مسائل سئل عنها: ص ٦٤.

٩ - الحروف: ص ١٠٤.

١٠ - السابق: ١٠٥.

١١ - مبادئ الموجودات: ص ٣٦.

١٢ - التعليقات: ص ٢٥ - ٢٦.

١٣ - فصول منتزعة: ص ٢٦ - ٢٧، أهل المدينة ص ٢٧، الإحصاء ص ٩٣، مبادئ الموجودات: ص ٣٦.

١٤ - التعليقات: ص ٤، عيون المسائل: ص ٥٠.

١٥ - شرح صدر المقالة الأولى من كتاب أوقليدس للفارابى ص ٥١.

١٦ - رسالة الفارابى فى الرد على جالينوس: ص ٤٤.

١٧ - الحروف: ص ١٠٣ - ١٠٤.

١٨ - د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ٩٨ - ٩٩.

١٩ - شرح المقالة الأولى من كتب أوقليدس للفارابى ص ٥٤، فلسفة أرسطو طاليس ص ٩١.

٢٠ - جواب مسائل سئل عنها: ص ٥٠.

٢١ - رغم أن الفارابى يستعير هذا المثال من أفلاطون إلا أنه يرفض وجود عالم متميز للمثل والأفكار والتصورات ويرى أن وجودها بمعزل عن مادتها إنما هو نوع من المجار، والفارابى أكثر من هذا يؤمن بأسبقية المادة الأولى على الصورة خلافا لما يذهب إليه الأفلاطونيون فيقول وليس شىء يعطى صورته من أول الأمر بل كل واحد من الأجسام فإنما يعطى مادته التى بها وجوده بالقوة البعيدة فقط لا بالفعل (آراء أهل المدينة ص ٢٨) ولكنه يقرر أيضا أن المادة لا وجود لها بغير صورة فليس لها وجود لأجل ذاتها وإذا

لم توجد صورة من الصور لم توجـد المادة ولذلك فلا يعد الفارابى من أصحاب المذهب المادى (مبادئ الموجودات ص ٥٨).

٢٢ - مبادئ الموجودات: ص ٣٦ - ٣٧.

٢٣ - التعليقات: ص ١١.

٢٤ - مبادئ الموجودات: ص ٥٩.

٢٥ - المرجع السابق: ٣٩، وانظر أيضا:

(P.) Duhem: Le Systeme du monde. T. T. V. P. 471.

٢٦ - مبـادئ الموجودات: ص ٣٦، وانظر أيضا وولتـر ستس: تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٣٠.

٢٧ - التعليقات: ص ٢٥.

٢٨ - آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ٢٧، مبادئ الموجودات: ص ٣٩.

٢٩ - التعليقـات: ص ١١، وولتر ستس: تاريخ الفلسفـة اليونانية ص ٢٣٠.

٣٠ - فصـول منتزعـة: ص ٢٦ - ٢٧، فلسفـة أرسطو طاليس: ص ٩٢، وانظر أيضـا: فلوطرخس الآراء الطبيـعيـة ص ١٠٤ (ضمن كتاب النفس لأرسطو).

٣١ - مقـالة اللام لأرسطو: الفـصل السادس ص ١٣ (ضـمن أرسطو عند العرب).

٣٢ - مبادئ الموجودات: ص ٥٤.

٣٣ - التعليقات: ص ٨.

٣٤ - المرجع السابق.

٣٥ - مبادئ الموجودات: ص ٣٩.

٣٦ - التعليقات: ص ١٦ وانظر أيضا:

(D) Ross, Aristotale. P. 646.

37 - مبادئ الموجودات: ص ٥٦.

٣٨ - عيون المسائل: ص ٦٥.

٣٩ - التعليقات: ص ١٦.

٤٠ - مبادئ الموجودات: ص ٥٨.

٤١ - وولتر ستيسى: تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٨٨ - ٨٩.

٤٢ - المصدر السابق: ص ٢٤١، وانظر أيضا: د. الألوسى: فلسفة الكندى ص ٩٢.

٤٣ - رسالة وحدانية الله وتناهى جرم العالم ص ١٩٩ - ٢٠٠ (رسائل الكندى) بينس مذهب الذرة (المقدمة و- ز)، الأشعرى مقالات الإسلاميين جـ ٢ ص ٤ - ٧ وقد خالف النظام المتكلمين وعرف الجسم بأنه الطويل العريض العميق وليس لأجزائه عدد يوقف عليه وأنه لا نصف إلا وله نصف ولا جزء إلا وله جزء " المرجع السابق ص ٦. أما هشام بن الحكم من الروافض فقد ذكر أن الجزء يتجزأ أبدا ولا جزء إلا وله جزء وليس لذلك آخر إلا من جهة المساحة، وأن لمساحة الجسم آخرا وليس لأجزائه آخرا "المرجع السابق جـ ١ ص ١٢٤. ورغم اتفاق النظام والفلاسفة فى القول بانقسام الأجسام إلى أجزاء لا نهاية لها، إلا أن هناك فرق كبير

بينهمـا فالنظام يقول بوجود أجـزاء لا نهاية لها فى الجـسم بالفعل بينما يرى الفـلاسفة أن عدم التناهى فى الانقسـام إنما هو بالقوة " بينس مـذهب الذرة ص ١٣ - ١٤ وأيضـا هامش ص ١٢ " انظر أيضـا. البغـدادى. الفرق بين الفـرق ص ١٢٣ - ١٢٤ د. أحمـد صبحى فى علم الكلام جـ١ ص ٢٢٧ : ٢٣١.

٤٤ - فخر الدين الرازى: المباحث المشرقية جـ٢ ص ٤١ - ٤٢.

٤٥ - الدعاوى القلبية: ص ٧، فلسفة أرسطو طاليس ص ٩٤.

٤٦ - الحروف: ص ١٠٤.

٤٧ - عيون المسائل: ص ٢٧.

٤٨ - د. الألوسى: فلسفـة الكندى ص ٩٤، بينس: مذهب الذرة ص ٥، رسـالة الكندى فى إيـضـاح تناهى جـرم العـالم ص ١٩١ - ١٩٢.

٤٩ - د. الألوسى: فلسفـة الكندى ص ٩٨، رسالة الكندى فى مـائية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له ص ١٩٧ - ١٩٨.

٥٠ - د. الألوسى: فلسفة الكندى ص ١١٩ - ١٢٠.

٥١ - موسى بن ميمون: دلالة الحائرين الكتاب الأول ص ٢٢٥.

٥٢ - د. الألوسى: فلسـفـة الكندى ص ٢٢٠، د. الألوسى: حـوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص ١٢٧.

٥٣ - مبادئ الموجودات: ص ٥٩.

٥٤ - فصوص الحكم: ص ٤٣.

٥٥ - التعليقات: ص٧.

٥٦ - الدعاوى القلبية: ص ٦.

٥٧ - الدعاوى القلبية: ص ٨.

٥٨ - رسالة من إثبات المفارقات: ص ٥.

٥٩ - مبادئ الموجودات: ص ٥٤ - ٥٥.

٦٠ - مبادئ الموجودات: ص ٥٤، آراء أهل المدينة: ص ٢٨.

٦١ - المرجع السابق: ص ٥٩.

٦٢ - المرجع السابق: ص ٣٩.

٦٣ - عيون المسائل: ص ٢٨.

٦٤ - د. مصطفى حلمى: العشق. مجلة الكتاب ص ٤٥٠: ٤٥٢ مجلد ١١ عدد ٤. آراء أهل المدينة: ص ١٨، ص ٣١، مبادئ الموجودات: ص ٤٧.

٦٥ - مبادئ الموجودات: ص ٥٩.

٦٦ - د. مصطفى غالب: أفلوطين ص ٥٠، د. عبد الرحمن بدوى: أفلوطين ص ٥٨ - ٦٠.

٦٧ - مبادئ الموجودات: ص ٣٦ - ٣٧؛ الطبيعة لأرسطو: بارتلمى سانتهلر ص ١٩ من المقدمة.

٦٨ - الطبيعة لأرسطو: بارتلى سانتهلر ص ١٨ من المقدمة.

٦٩ - مبادئ الموجودات: ص ٣٦.

٧٠ - المرجع السابق: ص ٥٨.

٧١ - المرجع السابق: ص ٥٨.

٧٢ - المرجع السابق: ص ٣٨.

٧٣ - برتراند راسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول جـ٣ ص ٢٦٨.

٧٤ - د. مصطفى غالب: أفلوطين ص ٢٥.

٧٥ - الأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ١ ص ٢٤٨، جـ٢ ص ٨٧ - ٨٨.

٧٦ - تحصيل السعادة: ص ٥٢ نلاحظ أن الفارابى يستعمل ألفاظ مبادئ وأسباب على أنها مرادفة فى بعض وجوهها لكلمة علل إذ يقول " الأسباب الطبيعية أربعة: الفاعل والقابل والصورة والغاية "الدعاوى القلبية ص ٩، ويقول: " ومواد الأجسام وصورها وفاعلها والغايات التى لأجلها وجدت تسمى مبادئ الأجسام " إحصاء العلوم ص ٩٠. وهذا يرتبط بنظريته فى المادة والصورة ودراسته للأجزاء التى يتكون منها الموجود. وإذا كان أرسطو قد بين أوجه الاتفاق والاختلاف بين العلة والمبدأ بمعنى أن كل علة مبدأ وليس كل مبدأ علة، فالوالد علة الابن ومبدأه والنقطة مبدأ السطر وليست علته. Metaphysics, B, Dal Ch.2, 1013a, 16. إلا أننا لا نلحظ هذا التمييز عند الفارابى إذا أنه يستعمل هذه الكلمات مترادفة فتارة يقول أسباب الموجودات، وتارة يقول علل الموجودات، وتارة ثالثة يقول مبادئ الموجودات. ويقول " أبو البقاء فى كتابه الكليات ص ٢٠٦ " "السبب والعلة يطلقان على معنى واحد عند الحكماء وهو ما يحتاج إليه شيء آخر وكذا المسبب والمعلول فإنهما يطلقان عندهم على ما يحتاج إلى شيء آخر " .

٧٧ - جواب مسائل سئل عنها ص ٥٢ وقد لاحظنا أن نقد الفارابى لهذه المذاهب كان على أضيق نطاق واكتفى بمجرد الإشارة إلى مخالفته لهذه المذاهب دون تفصيل القول فيها. وقد يكون مرد ذلك أن الفارابى وجد فى نقد أرسطو لسابقيه من الفلاسفة ما يكفى لكشف أخطائهم فاكتفى بمجرد الإشارة إلى خطأ مذاهبهم ولهذا كان الجانب النقدى فى فلسفته جانبا ضيق النطاق وقد تابعه ابن سينا فى ذلك: انظر د. عاطف العراقى. الفلسفة الطبيعية ص ١٥٤ - ١٥٥. وأيضا: فخر الدين الرازى: المباحث المشرقية جـ١ ص ١١١ - ١١٣.

٧٨ - رسالة الفارابى فى الرد على جالينوس: ص ٣٩.

٧٩ - مبادئ الموجودات: ص ٣٧.

٨٠ - فصول منتزعة ص ٢٦ ومبادئ الموجودات ص ٣٦، (D) Ross; Aristotle, P. 72 وانظر أيضا: Collingwood, The Idea of Nature, P. 84 - 85.

٨١ - آراء أهل المدينة: ص ٢٧.

٨٢ - التعليقات: ص ٦ - ٧ وانظر أيضا ابن سينا: الشفاء: الإلهيات - م ٦ ف ١ ص ٢٥٩.

٨٣ - التعليقات: ص ١٨.

٨٤ - رسالة الكندى فى الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد ص ٢١٧ - ٢١٨.

٨٥ - وولتر ستيسى: تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٢٤. وانظر أيضا د - ج. فوربس تاريخ العلم والتكنولوجيا: ص ٢٠٣ - ٢١٠.

٨٦ - إحصاء العلوم: ص ٩٣.

٨٧ - يختلف المقصـود بالعلة الفاعلة عند الطبيعيين عنه عـند الفلاسفة الإلهيين فهو عند الطبيعيين مبدأ التحريك بأحد أنحاء التحريكات، أما عند الإلهـيين فهـو ليس مبدأ التحـريك فقط بل مبـدأ الوجود ومفيده وهو الله (ابن سينا - الشفاء - الإلهيات: م ٦ - ف ١ ص ٢٥٧).

٨٨ - آراء أهل المدينة: ص ٢٧، مبـادئ الموجودات: ص ٣٦، رسالة فى الرد على جالينوس: ص ٣٩.

٨٩ - كتاب الطبيعة لأرسطو: بارتملى سانتلر ص ١٣١.

٩٠ - فلسفة أرسطو طاليس: ص ٩٢.

٩١ - التعليـقات: ص ٦، رسالة فى الـرد على جالينوس: ص ٤٣ - ٤٤.

٩٢ - أبو البـركات البغـدادى. المعتـبر فى الحكمـة: جـ ٢ ص ١٧ - ١٨.

٩٣ - ابن سينا: الشفاء. الطبيعات ن١ / م ١ / ف ١١ ص ٢٣.

٩٤ - إحصاء العلوم: ص ٩٣.

٩٥ - مبادئ الموجودات: ص ٥٤ وانظر أيضا مذاهب فلاسفة المشرق: ص ٦٤.

٩٦ - الدعاوى القلبية: ص ٧.

٩٧ - الحروف: ص ٢٠٦.

٩٨ - تحصيل السعادة: ص ٥٢.

٩٩ - الأشعرى: مقالات الإسلاميين ص ٦٩، ص ٨٧، ٨٨.

١٠٠ - المرجع السابق: ص ٨٧، ١٩٦ وأيضا ياسين عريبى: الدليل الوجودى عند الفارابى وأثره ص ٢١١ (ضمن الفارابى والحضارة).

١٠١ - موسى بين ميمون: دلالة الحائرين جـ ١ ص ١٧٠.

١٠٢ - د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية جـ ٢ ص ١٤٦ - ١٤٧، د. عاطف العراقى. النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ٢٢٧ - ٢٣٠.

١٠٣ - فصوص الحكم: ص ٤٣.

١٠٤ - مبادئ الموجودات: ص ٥٦.

١٠٥ - فصول الحكم: ص ٤٣.

١٠٦ - فصوص منتزعة: ص ٥٢، عيون المسائل: ٢٣.

١٠٧ - فصوص الحكم: ص ٤٣ (يجب أن نلاحظ هنا أن الفارابى يميز بين الظاهرة الطبيعية ويسميها الطبع الحادث، وبين الظاهرة الإنسانية ويسميها الاختيار الحادث)، انظر أيضا أوليرى الفكر العربى ص ١٣٣ - ١٣٥.

١٠٨ - شرح رسالة زينون: ص ٤ - ٥.

١٠٩ - موسى بين ميمون: دلالة الحائرين جـ ٢ ص ٢٤٠ (ويعلق التبريزى) شارح " ابن ميمون " على ذلك ويقول اعلم أن المعلوم إما واجب لذاته أو ممتنع لذاته أو ممكن لذاته، والواجب لذاته هو الموجود الذى لا تكون ذاته قابلة للعدم أصلا مع قطع النظر عن غيره، بل يكون ضرورى الوجود لذاته، والممتنع لذاته هو الذى لا

يكون قابلا للوجود أصلا، بل يكون ضروری العدم لذاته، والممكن لذاته هو الذی يقبل الوجـود والعدم فلا يكون ضـروری العدم ولا ضـروری الوجـــود. ومن المعلوم بالضـــرورة أن الواجب لذاته لا يحتـاج إلى علة توجده لأن الوجود ضروری له، والممـتنع أيضا لا ينسب إلى السبب إذ السـبب لتحصيل الوجود والممـتنع يأبى قبول الوجـود. فمن البـين الواضح أن المحـتاج إلى علة توجـده إنما هو الممكن لذاته لأنه لما كان نسبة الوجـود والعدم إليه على السوية فلا يترجح الوجـود على العدم، ولا العدم على الوجـود له إلا لوجود شیء آخـر يرجح وجـوده على عـدمه وعند عـدمـه يبـقى الممكن معدوما. فالشیء الذی يحصل من وجـوده وجود شیء آخر متقوما به، وعند عدمه ينعـدم ذلك الآخر يسمى علة وسببـا ويسمى ذلك الآخر معلولا ومـسببا. إذا عرفت هذا فـاعلم أن المقصود من هذه المقدمة وهو بيان تناهی سلـسلة الـعلل والمعلولات وانتهائها إلى علة لا تكون معلولة أصلا بل يكون واجب الوجـود لذاتها. . . فينبغی أن تكون العلل والمعلولات مـتناهية العـدد واصلة إلى طرف يكون علة مطلـقـة ولا يكون مـعلولا أصـلا بل يـكون واجب الوجـود لذاته. . . والدليل على صـحة هذه المقدمـة أن الموجود الذی يكون ممكنا لذاته معلولا، فعلته إن كانت لهذه الصفة أيضا وكذا علة علته إلى غير النـهاية فحينئذ يـكون قد حصل مجمـوع علل ومعلولات غير متـناهية كل واحد منها ممكن معلول فذلك المجـموع من حيث هو مجموع يكون أيضا ممكنا معلولا. فـعلة ذلك المجموع إما نفسه أو شيئـا داخلا فيه أو شـيئا خارجـا منه. والقسم الأول باطل لأن العلة متـقدمة على المعلول والـشیء لا يتقدم على نفـسه ولا على

علته وإلا لكان متقدما على نفسه وعلى علته وهو محال، فلا يكون علة للمجموع. وأما القسم الثالث وهو أن يكون علة للمجموع شيئا خارجا عن المجموع فى تلك السلسلة فالخارج عنها لا يكون ممكنا معلولا، وإلا لكان داخلا فيها والموجود الذى لا يكون ممكنا معلولا يكون واجبا لذاته فتكون سلسلة العلل منتهية عنده ويكون طرفا لها ولا تكون تلك العلل غير متناهية بل تكون منتهية إلي علة أولى هى علة لما بعدها من العلل دلالة الحائرين ص ٢٤٠ - ٢٤١.

١١٠ - نكت أبى نصر: ص ٧٩ - ٨ انظر أيضا د. محسن مهدى. التعاليم والتجربة فى التنجيم ص٢٢٦ - ٢٢٧ (ضمن الفارابى والحضارة).

١١١ - فصوص الحكم: ص ٤٣.

١١٢ - المرجع السابق: ٤٤.

١١٣ - نكت أبى نصر: ص ٧٦.

١١٤ - نكت أبى نصر: فيما يصح ولا يصح من أحوال النجوم: ص ٧٦.

١١٥ - المرجع السابق: ص ٧٢.

١١٦ - د. ماجد فخرى: الفكر الأخلاقى العربى ص ٧٣.

١١٧ - د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية ص ١٧٠.

١١٨ - جواب مسائل سئل عنها ص ٥٦.

١١٩ - المرجع السابق.

١٢٠ - نكت أبى نصر: فيما يصح ولا يصح ص ٧٢.

١٢١ - المرجع السابق: ص ٧٣.

١٢٢ - المرجع السابق: ص ٧٤.

١٢٣ - إحصاء العلوم ص ٩٥، أيضا د. الألوسى دراسات فى الفكر الفلسفى هامش ص ١١٩.

١٢٤ - الغزالى: تهافت الفلاسفة ص ٢٢٥ وانظر أيضا د. عاطف العراقى: تجديد فى المذاهب الفلسفية ص ١٠٤ - ١٠٥، فصول منتزعة ص ٥٢.

١٢٥ - تهافت الفلاسفة: ص ٢٢٦ - ٢٣٦، انظر أيضا أوليرى الفكر العربى ومكانه فى التاريخ ص ١٢٢ - ١٢٣.

١٢٦ - المرجع السابق: ص ٢٢٦ - ٢٣٦، وانظر أيضا د. عاطف العراقى: تجديد فى المذاهب الفلسفية. والكلامية ص ١٠٥، د. عاطف العراقى: النزعة العقلية ص ١٦٤.

(*) من الغريب أن الغزالى رغم نقده للسببية متابعا فى ذلك الأشاعرة، فإنه يعتمد عليها كأساس لإثبات الصانع وذلك فى كتابه الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٣ حيث يقول " وجوده تعالى تقدم برهانه: أن نقول لكل حادث فلحدوثه سبب والعالم حادث فيلزم منه أن له سببا " وإن كان الغزالى لا يعنى بالسبب إلا المرجح أى المرجح لوجود الممكن على العدم فكأن صحة هذا الدليل مرتبطة بصحة قضية حدوث العالم أو قدمه، وهى قضية يعتبر " توما الأكوينى وموسى بن ميمون " أنه لا يمكن التدليل عليها عقليا".

١٢٧ - الدعاوى القلبية ص ١١.

١٢٨ - ابن رشـد: تهافت ص ٧٨١ وأيضـا خليل شـرف الدين. ابن رشد: ص ٧٢ - ٧٣.

١٢٩ - ابن رشد: تـهافت التهـافت ص ٧٨٥ وانظر أيضـا د. عاطف العراقى: تجديد فى المذاهب ص ١١٣ - ١١٦.

١٣٠ - د. ياسـين عريبى: الدليـل الوجودى عند الفـارابى وأثره ص ٢١٤ (ضمن الفارابى والحضارة).

١٣١ - د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية ص ١٨٥.

١٣٢ - تحقيق غرض أرسطو طاليس فى كتاب ما بعد الطبيعة ص ٢.

١٣٣ - الدعاوى القلبية: ص ٦ - ٧، فلسفة أرسطو طاليس: ص ٩٤ - ٩٥.

١٣٤ - فلسفة أرسطو طاليس: ص ٩١.

١٣٥ - عيون المسائل: ص ١٠، الدعـاوى القلبية: ص ٦ وانظر أيضا د. عبد الرحمن بدوى: أرسطو ص ٩٩.

١٣٦ - بارتلمى سانتهلر: علم الطبيعة لأرسطو ص ٣ - ٥ (المقدمة).

١٣٧ - المصدر السابق: ص ١٥٢.

١٣٨ - جواب مسائل سئل عنها ص ٥٨.

١٣٩ - بارتلمى سانتهلر: علم الطبيعة لأرسطو ص ٢٠ (المقدمة).

١٤٠ - الدعاوى القلبية: ص ٦ " وفى ذلك يقول ابن باجة فى شرحه للسماع الطبـيعى لأرسطو " فنعم ما وفى أرسطو حد الحـركة حين قال" أنهـا خروج بالقوة من جهـة ما هو بالقوة كـذلك فذلك هو

حدها المطابق لها على ما تحدبه أمثال هذه الأمور " شروحات السماع الطبيعى لابن باجة. تحقيق معن زيادة ص ٣١.

١٤١ - عضد الدين الايجى: ج ٦ ص ١٩٥: ١٩٦.

١٤٢ - عيون المسائل: ص ٢٦ - ٢٧.

١٤٣ - بارتلى سانتهلر: علم الطبيعة لأرسطو ص ٢٠ - ٢١ (المقدمة).

١٤٤ - الدعاوى القلبية: ص ٧.

(*) المقولة كما يرى الفارابى هى كل معنى معقول تدل عليه لفظة ما يوصف به شىء من هذا المشار إليه، والمقولات بعضها ما هو المشار إليه، يعرفنا ما هو هذا المشار إليه، وبعضها يعرفنا كم هو، وبعضها يعرفنا كيف هو، وبعضها يعرفنا أين هو، وبعضها يعرفنا متى هو أو كان أو يكون، وبعضها يعرفنا أنه مضاف، وبعضها أنه موضوع وأنه وضع ما، وبعضها أن له على سطحه شيئا ما يتغشاه، وبعضها أنه ينفعل، وبعضها أنه يفعل (الحروف ص ٦٢ - ٦٣). وقد سميت بهذا الاسم لأن كل واحد منها اجتمع فيه إن كان مدلولا عليه بلفظ وكان محمولا على شىء ما مشار إليه محسوس، وكان أول معقول يحصل إنما يحصل معقول محسوس، وإن كانت توجد معقولات حاصلة لا عن محسوسات. . . وكانت أيضا مفردة والمفردة تتقدم المركبات (الحروف ص ٦٤). وهذه المقولات هى الموضوعات الأول للمنطق والعلم الطبيعى والعلم المدنى، والتعاليم، ولعلم ما بعد الطبيعة (الحروف ص ٦٧) والعلم الطبيعى ينظر فى المقولات من حيث إن ما تحتوى عليه كائن لا عن

إرادة الإنسان أما الأشياء الخارجة عن المقولات فينظر فيها بصناعة أخرى وهى علم ما بعد الطبيعيات وفى ذلك يقول الفارابى "فأما العلم الإلهى فإنه إنما ينظر أكثر شىء فيه فى المقولات" (الحروف ص ٦٦، وانظر أيضا شرح كتاب العبارة للفارابى ص ٢٣).

١٤٥ - جواب مسائل سئل عنها ص ٥٨.

١٤٦ - المرجع السابق: ص ٥٨، وسوف نلاحظ أن أرسطو جعل أنواع الحركة ستة: الكون والفساد والنمو والنقص والاستحالة والحركة المكانية، ولكنه عاد فنفى أن يكون الكون والفساد من أنواع الحركة وهذا ما قال به "ابن سينا" بعد ذلك، لأن كل حركة تكون فى أمر يقبل الزيادة أو النقصان، وليس شيئا من الجواهر كذلك، فإذن لا شىء من الحركات فى الجواهر، فإذن كون الجواهر وفسادها ليس بحركة بل هو أمر يكون دفعة واحدة وليس بالتدريج كما فى سائر الحركات (بارتلمى سانتهلر: علم الطبيعة لأرسطو ص ٢١، د. عاطف العراقى. فلسفة الطبيعة عند ابن سينا ص ٢٠١ - ٢٠٣، خليل الجر تاريخ الفلسفة العربية جـ ٢ ص ١٧١).

١٤٧ - جواب مسائل سئل عنها ص ٥٨.

١٤٨ - الدعاوى القلبية: ص ٦.

١٤٩ - جواب مسائل سئل عنها ص ٦٠.

١٥٠ - ابن سينا: الشفاء. الطبيعيات: ن ١ م ٢ ف ٣ ص ٤٤، د. أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى "أرسطو": جـ ٢ ص ١١٠.

١٥١ - الدعاوى القلبية: ص ٦.

١٥٢ - الدعاوى القلبية: ص ٦.

١٥٣ - د. الألوسى: فلسفة الكندى. ص ١٩٩ وأيضا. رسالة الكندى. الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد: ص ٢١٦.

١٥٤ - رسالة الكندى. الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد: ص ٢١٧ "ضمن رسائل الكندى الفلسفية".

١٥٥ - رسالة الكندى فى حدود الأشياء ورسومها: ص ١٦٧، وانظر أيضا كتاب الجواهر الخمسة للكندى ص ٢٢ " ضمن رسائل الكندى الفلسفية".

١٥٦ - ابن سينا: الشفاء. الطبيعيات: ن ١ م ٢ ف ٣ ص ٤٣ - ٤٤، النجاة ص ١٠٥، د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية ص ٢٠١ - ٢٠٣.

١٥٧ - د. جعفر آل ياسين. فيلسوف عالم ص ١٥٩.

١٥٨ - جواب مسائل سئل عنها ص ٦١.

١٥٩ - المرجع السابق: ص ٦١.

١٦٠ - المرجع السابق: ص ٥٨.

١٦١ - المرجع السابق: ص ٦١، وأيضا الدعاوى القلبية: ص ٦.

١٦٢ - الحروف: ١٠١.

١٦٣ - آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ٣٥.

١٦٤ - الحروف: ١٠١، وأيضا "جواب مسائل سئل عنها: ص٥٨"، الدعاوى القلبية: ص ٦.

١٦٥ - جواب مسائل سئل عنها: ص ٦١.

١٦٦ - عيون المسائل: ص ٢٦.

١٦٧ - الدعاوى القلبية: ص ٦.

١٦٨ - يقول حسن العبيدى فى كتابه " نظرية المكان " يعتبر ابن سينا أول من أقر بوجود حركة فى الوضع مضيفا بذلك نقطة أغفلها أرسطو طاليس فى بحثه عن الحركة. ولكننا نرى أنه تسرع فى هذا الحكم الخاطئ ويبدو أنه تابع قول " الجرجانى " فى شرحه على " المواقف " حين ذكر بعض أقوال الفارابى التى تشير إلى الحركة فى الوضع، ولكنه يقول أن كلام ابن سينا يوهم أنه الذى وقف على الحركة الوضعية دون من قبله من الحكماء (المواقف ص ٢١)، كما نبه فخر الدين الرازى على ذلك وقال أن كلام الشيخ يوهم أن حركة الوضع أمر استخرجه الشيخ ولم يقف عليه المتقدمون مع أنى رأيت فى كلام الشيخ أبى نصر الفارابى تصريحه فى كتاب مختصر له يسمى عيون المسائل (المباحث الشرقية جـ ١ ص ٥٨٢).
ويتعجب د. عاطف العراقى من اتجاه هؤلاء الشراح إلى اعتقاد ذلك الأمر ويقول أنه رجع إلى ما كتبه ابن سينا عن الحركة فى الوضع ولم يجد ما يدل صراحة على أنه ينسب لنفسه سبق القول بها (الفلسفة الطبيعية: هامش ص ٢٠٩: ٢١٠).

١٦٩ - جواب مسائل سئل عنها: ص ٦١، وانظر أيضا فخر الدين الرازى المباحث الشرقية جـ ١ ص ٥٨٢، د. أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى جـ ٢ ص ١٠٨.

١٧٠ - الدعاوى القلبية: ص ٦.

١٧١ - مبادئ الموجودات: ص ٥٦، آراء أهل المدينة: ص ٣٤ - ٣٥.

١٧٢ - الدعاوى القلبية: ص ٧.

١٧٣ - يبدو أن الفارابى قد تابع أرسطو فى القول بأن الحركات ثلاث: الكميــة والكيفية والمكانيــة، ثم قسم المكانية إلى الحــركة المستقيــمة وإلى المستديرة " إذ يقول "من الضرورى أن تكون الحركات ثلاث. حركة الكم، وحركــة الكيف، والحركة فى المكان" ثم يقول "وكل حركة فى مكان إما أن تكون حركة مستقيمة وإما أن تكون مستديرة وإما أن تكون مركبة منهما. فأما الحركة المستديرة فهى الكائنة حول الوسط، فأما الحركة المستقيــمة فهى السالكة (إما إلى فوق وإما إلى أسفل) أى الحركة الـتى تكون من الوسط، والحركة التى تكون إلى الوسط أرسطو طـاليس فى الســمـاء والآثـار العلوية: ص ١٢٩ - ١٣٠.

١٧٤ - رسالة الفارابى فى الرد على يحيى النحوى ص ١١٢.

١٧٥ - مبادئ الموجودات: ص ٦٢.

١٧٦ - المرجع السابق: ص ٥٥.

١٧٧ - جواب مســائل سئل عنها: ص ٥٨ - ٥٩، ابن سينـا: الشفاء الطبيعيات فى ف ١ م ٢ فر ٣ ص ٤٥.

(E.) Gilson, History of Christian Philosophy, P. 194.

178 - رسالة الفارابى فى الرد على يحيى النحوى ص ١١٢.

١٧٩ - الدعاوى الـقلبية: ص ٦، وانظـر أيضا د. الألوسى. فلســفة الكندى ص ٢٠١.

١٨٠ - رسالة فى إثبات المفارقات: ص ٦.

١٨١ - عيون المسائل: ص ٢٧، وأيضا الدعاوى القلبية: ص ٧.

١٨٢ - المرجع السابق.

١٨٣ - المرجع السابق: ص ٢٦.

١٨٤ - المرجع السابق: ص ٢٦.

١٨٥ - التعليقات: ص ٥.

١٨٦ - الدعاوى القلبية: ص ٦ ويؤكد هذا " التبريزى " فى شرحه لدلالة الحائرين فيقول: من الفلاسفة والحكماء من فسر المتحرك من تلقائه بالمتحرك الذى لا يكون سبب حركته خارجا عنه قاسرا، بل يكون إما داخلا فيه أو متعلقا به. فعلى هذا يدخل فيه الفلك والنبات والحيوان والبسائط المتحرك بالطبيعة، وتخرج عنه الحركات القسرية والعرضية. ومنهم من شرط فى هذا التفسير أن تكون تلك الحركة بالإرادة فتخرج عنه الحركات التسخيرية، وهى حركة النفس النباتية والحركة الطبيعية، وتبقى الحركات الفلكية والحيوانية فحسب (موسى بن ميمون... دلالة الحائرين جـ ١ ص ٢٥٨ - ٢٥٩).

١٨٧ - الدعاوى القلبية: ص ٨ وقد عرفه " أى الميل " " ابن سينا " بأنه كيفية بها يكون الجسم مدافعا لما يمنعه عن الحركة وإلى جهة ما (الحدود ص ٣٤). ويشير " فخر الدين الرازى " فى تعقيبه على هذا التعريف بأن الميل علة المدافعة لا نفس المدافعة (المباحث الشرقية جـ ١ ص ٢٨٤).

١٨٨ - البيضاوى: طوالع الأنوار ص ٢٧ وانظر الجرجانى: التعريفات ص ١٣٠.

١٨٩ - إثبات المفارقات: ص ٦.

١٩٠ - الدعاوى القلبية: ص ٧، وأيضا ابن سينا: الإشارات. القسم الطبيعى ص ٢٧٧.

١٩١ - الدعاوى القلبية: ص ٨، وانظر أيضا د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية ص ٣١١ - ٣٣٠.

١٩٢ - ديكسترهوز: تاريخ العلم والتكنولوجيا ص ٧٠.

١٩٣ - التعليقات: ص ٢٢.

١٩٤ - انظر: الشفاء. القسم الطبيعى (الفن الأول) وقد خصص به خمس فصول يبحث فيها نظريته فى لزمان سواء فى الجانب الفيزيقى أو الميتافيزيقى.

١٩٥ - د. الألوسى: الزمان ص ١٠٠، وانظر أيضا دائرة المعارف الإسلامية (مادة زمان) مجلد ١٠ ص ٣٨٠، بارتملى سانتهلر. علم الطبيعة لأرسطو ص ٢٢١، د. عبد الرازق قسوم مفهوم الزمان فى فلسفة أبى الوليد بن رشد ص ٦٢.

١٩٦ - Louis Gardet, Les Cultres et le Temps. P 232.

197 - الجمع بين رأيى الحكيمين: ص ٢٢.

١٩٨ - الحروف: ص ٦٢.

١٩٩ - التعليقات: ص ٢١، د. عبد الرزاق قسوم: مفهوم الزمان فى فلسفة أبى الوليد ابن رشد: ص ٦٢.

٢٠٠ - موسى بن ميمون: دلالة الحائرين: ص ٢٥٥.

٢٠١ - بارتملى سانتهلر. علم الطبيعة لأرسطو ص ٢٢١، د. أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى (أرسطو) جـ ٢ ص ١٠٤.

٢٠٢ - الحروف: ص ١٢٠.

٢٠٣ - جان فال: طريق الفيلسوف ص ١٥٣، د. الألوسى: الزمان ص ١٠٠.

٢٠٤ - د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية ص ٢٣٤.

٢٠٥ - ابن سينا: النجاة ص ١١٥ - ١١٦، والشفاء الطبيعيات: ن ١ م ٢ ف ١١ ٢ص ٧٢.

٢٠٦ - التعليقات: ص ٢١ - ٢٢.

٢٠٧ - الدعاوى القلبية: ص ٧.

٢٠٨ - الحروف: ص ٦٢ انظر أيضا د. عبد الرزاق قسوم: مفهوم الزمان فى فلسفة أبى الوليد ابن رشد: ص ٨٦.

(*) والفارابى هنا متأثر بأستاذه " أرسطو " الذى يرى " أنه لا يمكن أن تكون الحركة كائنة أو فاسدة وذلك أنها دائمة، ولا الزمان أيضا فإنه ليس يمكن أن يوجد متقدم أو متأخر أن لم يكن زمان، والحركة أيضا يجب أن تكون متصلة على مثال الزمان. فإن الزمان وما أن يكون هو الحركة أو انفعالاتها وليس من الحركات شىء متصل سوى الحركة المكانية ومن جملة هذه الحركة الدورية ". مقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو طاليس ص ٣ (ضمن أرسطو عند العرب. د. عبد الرحمن بدوى).

٢٠٩ - الحروف: ص ٨٣.

٢١٠ - حسن العبيدى: نظرية المكان ص ٧٥.

٢١١ - التعليقات: ص ٢٢.

٢١٢ - الدعاوى القلبية: ص ٧، عيون المسائل: ص ٢٧.

٢١٣ - الأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ١٦: ١٧.

٢١٤ - الدعاوى القلبية: ص ٧.

٢١٥ - د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية ص ٢٥٠ - ٢٥١.

٢١٦ - ابن رشد: تلخيص السماع الطبيعى ص ٤٩، وانظر أيضا د. عبد الرزاق قسوم: مفهوم الزمان: ص ٨٨.

٢١٧ - الحروف: ص ٦٢.

٢١٨ - عيون المسائل: ص ٢٧ - ٢٨.

٢١٩ - الجمع بين رأيى الحكيمين ص ٢٢ ورغم وضوح قضية قدم الزمان والحركة عند أرسطو طاليس إلا أن هناك بعض الباحثين لهم وجهة نظر أخرى. فالأستاذ "يوسف كرم" يرى حدوثهما ويستدل على ذلك بقوله: أننا إذا أضفنا أن الزمان عدد الحركة، وأن العدد متناه (والقضيتان لأرسطو) وأن للزمان طرفا أخيرا هو الآن الحاضر خرج لنا أن للزمان طرفا أول بالضرورة، وبدت قضية الحدوث راجحة على قضية القدم. (تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٤٧).

٢٢٠ - عيون المسائل: ص ٢٦، التعليقات: ٢١، الدعاوى القلبية: ص ٧.

٢٢١ - أوليرى: الفكر العربى ومكانه فى التاريخ ص ١٢٢، د. وانظر أيضا د. عبد الرزاق قسوم: مفهوم الزمان: ص ٩٨.

٢٢٢ - (S.) Munk, Melanges de Philosophie Juive et Arabe. P. 345.

٢٢٣ - الحروف: تحقيق د. محسن مهدى ص ٨٣.

٢٢٤ - عيون المسائل: ص ٢٦ - ٢٧، وانظر أيضا د. أبو ريان: تاريخ الفلسفة اليونانية (أرسطو) جـ ٢ ص ١٩٠ - ١٩١.

٢٢٥ - دائرة المعارف الإسلامية: مادة الزمان. تعليق د. أبو ريده ص ٤٠١.

٢٢٦ - دائرة المعارف الإسلامية: مادة الزمان. تعليق د. أبو ريده ص ٣٩٢ وانظر أيضا رسائل الكندى الفلسفية د. أبو ريده ص ٧٢ - ٧٣ من المقدمة.

٢٢٧ - د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية ص ٢٥٩.

٢٢٨ - فلسفة أرسطو طاليس: ص ٩٥ - ٩٦.

٢٢٩ - التعليقات: ص ٢٢

٢٣٠ - العبيدى: نظرية المكان ص ١٧ - ١٨، د. الألوسى: من الميثولوجيا إلى الفلسفة اليونانية ص ٨٦ - ٩٢.

(*) - تناول أرسطو طاليس دراسة المكان بشكل مفصل فى المقالة الرابعة من كتاب السماع الطبيعى PHYSICA ويدرسه أيضا فى كتاب المقولات، وكتاب السماء والعالم، وفى كتاب الميتافيزيقا ولكن كتاب " السماع الطبيعى " هو الكتاب الرئيسى الذى ضمنه نظريته عن المكان (كتاب المنطق. الترجمة العربية القديمة. تحقيق د. عبد الرحمن بدوى جـ ١ ص ٤٣ - ٤٤، أيضا فى السماء والآثار العلوية تحقيق د. عبد الرحمن بدوى ص ٥٥، بارتلى سانتهلر، الطبيعة ص ١٩٥.)

٢٣١ - د. الألوسى: فلسفة الكندى ص ١٩٢ وانظر أيضا د. عبد الرحمن بدوى: الطبيعة لأرسطو جـ ١ ص ٣١٢.

٢٣٢ - الحروف: ص ٨٨ - ٨٩.

٢٣٣ - المرجع السابق: ص ٨٩.

٢٣٤ - عيون المسائل: ص ٢٧، وأيضا الدعاوى القلبية: ص ٦ - ٧ وهذا التعريف الذى ذكره الفارابى للمكان هو الذى سارت عليه الفلسفة العربية بخطها المشائى من الكندى إلى ابن رشد، ونلاحظ أن أبا حيان التوحيدى قد سار على تعريفات الفارابى للمكان فذكر أن المكان "حيث التقى الاثنان المحيط والمحاط به" وقال أيضا "هو ما ماس من سطح الجسم الحاوى وانطباقه على الجسم المحوى" المقابسات ص ٣٦٤.

٢٣٥ - حسن العبيدى: نظرية المكان ص ٥٢.

٢٣٦ - ابن سينا: رسالة الحدود ص ٣٢

٢٣٧ - مصطفى نظيف: آراء الفلاسفة الإسلاميين فى الحركة. مجلة الجمعية المصرية للتاريخ العلوم. العدد الثانى ص ٤٩.

٢٣٨ - أرسطو طاليس: الطبيعة ص ٢١٢.

٢٣٩ - الحروف: ص ٨٨.

٢٤٠ - د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية ص ٢٦٢ - ٢٦٣ وأيضا حسن العبيدى: نظرية المكان ص ٩٦ - ٩٨.

٢٤١ - عيون المسائل: ص ٢٧.

٢٤٢ - مبادئ الموجودات: ص ٥٥ - ٥٦.

٢٤٣ - التعليقات ص ٧ وانظر أيضا د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية ص ٢٦٧.

٢٤٤ - الحروف: ص ٩١.

٢٤٥ - د. أبو ريان: تاريخ الفلسفة اليونانية (أرسطو) جـ ٢ ص ٩٨، انظر أيضا الرازى: المباحث المشرقية جـ ١ ص ٢٥٠.

٢٤٦ - الدعاوى القلبية: ص ٧، عيون المسائل: ص ٢٧.

٢٤٧ - عيون المسائل: ص ٢٧.

٢٤٨ - فصوص الحكم: ص ٣٤.

٢٤٩ - الدعاوى القلبية: ص ٧.

٢٥٠ - عيون المسائل: ص ,٢٧

٢٥١ - إحصاء العلوم: ص ٩٦.

٢٥٢ - الدعاوى القلبية: ص ٦، عيون المسائل: ص ٢٧.

٢٥٣ - التعليقات: ص ٢٢.

٢٥٤ - المرجع السابق، وأيضا الحروف: ص ٨٩.

(*) يستعمل الفارابى لفظة الخلاء أحيانا، ولفظة الفراغ أحيانا أخرى. ولكن غالبا ما يستعمل لفظة الخلاء وهو يسوى بينهما إذ يقول "ليس للفراغ وجود" عيون المسائل: ص ٢٧ كما يقول " الخلاء محال المحال لا سبب له " رسالة فى إثبات المفارقات ص ٥. وهذا يؤكد خطأ " حسن العبيدى " فى اعتقاده بقوله بأننا لا نجد عند الفلاسفة قبل ابن سينا من وحد بين لفظى الخلاء والفراغ أو الفضاء، كما ينكر أن يكون " ابن سينا " قد استعمل كلمة فضاء

على أنها تساوى خلاء. ويقول أن الغزالى والآمدى قد تابعاه فى ذلك. نظرية المكان ص ١٦٨، هامش ص ٢٧، ويثبت د. عاطف العراقى عكس هذا القول إذ يقول " يستعمل ابن سينا لفظة الخلاء أحيانا والفضاء أحيانا أخرى، ولكنه غالبا ما يستعمل لفظة الخلاء وهو يسوى بينهما " ويستند إلى قول " ابن سينا " سواء قلت فضاء أو خلاء فإنى أعنى بذلك معنى واحد فمن استنكر ذلك فليضع بدل كل لفظ خلاء فيما يجرى من كلامى لفظة الفضاء (د. عاطف العراقى. الفلسفة الطبيعية. هامش ص ٢٨١ وانظر أيضا ابن سينا: جواب لسؤال بعض المتكلمين ص ١٥٨) ويقول أبو البركات: " أن كل بعد امتدادى لا يشعر الناس فيه بمانع يسمونه فى مشهور اللغة فضاء وخلاء ". المعتبر. القسم الطبيعى ص ٥٤.

٢٥٥ - د. أحمد فؤاد الأهوانى: فجر الفلسفة اليونانية ص ٥١، جورج سارتون: تاريخ العلم الترجمة العربية جـ ١ ص ٣٦. وانظر أيضا: فلوطرخس: الآراء الطبيعية التى ترضى بها الفلاسفة ص١١٩.

٢٥٦ - ألبير ريفو: الفلسفة اليونانية ص ١٨٦، جورج سارتون: تاريخ العلم جـ ٣ ص ٤٧ - ٤٨.

٢٥٧ - بنس: مذهب الذرة ص ٤٦، أبو البركات البغدادى: المعتبر جـ ٢ ص ٤٤.

٢٥٨ - الأشعرى: مقالات الإسلاميين. د. ٢ ص ١٩، د. أحمد صبحى فى علم الكلام ص ٢٢٨ - ٢٢٩، الايجى: شرح المواقف جـ ٥ ص ١٦١.

٢٥٩ - وولتر ستس: تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٣٥ أيضا:

Benjamin Farrington, Greek Science, P. 152, Paul Mouy, Logique et Philosophie des Sciences, P. 206 - 207.

٢٦٠ - وولتر ستس: تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٤٠، وأيضا، ديكستر هوز: تاريخ العالم والتكنولوجيا ص ٤٠ من الترجمة العربية.

(*) لم يحدد الفارابى هؤلاء القوم ولكن يبدو أنه يقصد رأى المتكلمين بوجه عام سواء أثبتوا أن الخلاء موجود كأمر متوهم، أو بعد مفروض بين جسمين مفترقين فى المكان من غير أن يكون بينهما شىء آخر. أو أن للخلاء وجودا حقيقيا يوجد فى الأبعاد إذا لم يكن فيها ما يشغلها (فخر الدين الرازى: المباحث المشرقية جـ ١ ص ٢٢٨ - ٢٢٩، عضد الدين الايجى: المواقف جـ٥ ص ١٦١، إلا أن بينس فى كتابه مذهب الذرة عند المسلمين يرى أن هذه الرسالة موجهة للرد على الرازى الفيلسوف ص ٧٩). وانظر أيضا: حسن العبيدى: نظرية المكان ص ٥٣.

٢٦١ - هذه الآنية تسمى " السراقات " وقد أشار الجرجانى فى شرحه على المواقف للايجى. جـ ٥ ص ١٨٥.

٢٦٢ - رسالة الخلاء للفارابى ص ٢ - ٤ (وهذا المثال الذى ذكره هو مثال للتخلخل وهو أن يمص كوز الفقاع مثلا إذا كان خاليا فينبسط الهواء فيه لضرورة عدم الخلاء فإذا كب على الكوز ماء تكاثف ذلك الهواء إلى مقداره الأول، فلذلك يدخل فيه الماء مع أنه ليس من طبيعة الماء الصعود ولكن لما زال القاسر عن الهواء تقبض طبعا إلى مقدار نفسه فتبعه الماء بمقدار ما تخلخل الهواء بالمص).

وهذه الحجج أشار إليها ابن سينا أيضا فى كتابه السماع الطبيعى ص ١١٧ ، وكذلك فى رسائل ابن سينا وهى إجابة على سؤال للبيزونى بخصوص القارورة وعلاقتها بالخلاء ص ٥٣ .

٢٦٣ - رسالة الخلاء للفارابى ص ٥.

٢٦٤ - المرجع السابق.

٢٦٥ - المرجع السابق: ص ٥ - ٦ .

٢٦٦ - الدعاوى القلبية: ص ٧، وأيضا رسالة إثبات المفارقات ص ٥، عيون المسائل: ص ٢٧ .

وانظر أيضا:

Nasr: An Introduction to Islamic Cosmolgical Doctrines, P. 220.

267 - رسالة الخلاء للفارابى ص ١٣ ، وانظر أيضا ابن سينا: عيون الحكمة: ص ٢٤ .

٢٦٨ - عيون المسائل: ص ٢٧ .

٢٦٩ - سارتون: تاريخ العلم جـ ٣ ص ٢٢٦ - الترجمة العربية.

٢٧٠ - ابن سينا الشفاء: الطبيعيات. ن ١ م ٢ ف ٩ ص ٦٧.

٢٧١ - رسالة الخلاء للفارابى ص ١٢ - ١٣ .

٢٧٢ - ابن سينا الشفاء: الطبيعيات. ن ١ م ٢ ف ٩ ص ٦٧.

* * *

الفصل الرابع

(العالم فى طبيعيات الفارابى)

«عالم ما فوق فلك القمر وعالم الكون والفساد»

ويتضمن هذا الفصل العناصر الآتية:

تمهيد:

أولا: الأصول التى استقاها من سابقيه.

ثانيا: العالم، موجوداته ومراتبها فى الوجود.

ثالثا: أقسامه:

١ - عالم ما فوق فلك القمر.

٢ - عالم ما تحت فلك القمر.

رابعا: أثر العالم العلوى فى العالم السفلى.

خامسا: كروية الأرض وثباتها فى مركز الكون.

سادسا: العالم واحد متناه.

تمهيد:

ذكرنا فيما سبق أن الفارابى عندما حدد أقسام العلم الطبيعى بين أن القسم الأول منها يجعل محور دراسته الوجود الطبيعى على وجه الإجمال. فتناولنا بالدراسة تكوين الأجسام وأثبتنا أنها مركبة من المادة والصورة، ثم أوضحنا العلاقة بين هذه الأجسام وبين عللها من ناحية، وكذلك بينها وبين لواحقها من جهة أخرى.

وبناء على نظريته فى المادة والصورة فقد قسم الأجسام إلى بسيطة، ومركبة، وعرفنا أن البسيطة كما يقول الفارابى هى الأجسام التى وجودها لا عن أجسام أخر غيرها، أما المركبة فهى التى وجودها عن أجسام أخر غيرها. الأولى مثل السماوات، والأرض، والماء والهواء، والنار والثانية مثل المعادن، والنبات، والحيوان[1].

وفي هذا الفصل الذى يحمل عنوان «العالم فى الفلسفة الطبيعية» سيكون هدفى الكشف عن تطبيق هذه المبادئ والأسس العامة على موجود موجود من موجودات العالم حتى يتضح لنا خصائص كل موجود، ومرتبته فى الوجود. فقد كان ذلك هو الأساس الذى وضعه الفارابى فى اعتباره حين تبنى فكرة وضع العالم بين بعدين لا ثالث لهما وهما:

العالم العلوى أو عالم ما فوق فلك القمر.

والعالم السفلى أو عالم ما تحت فلك القمر.

وهى القسمة التى أخذها الفارابى عن أرسطو وارتضاها لنفسه، ثم انتقلت بعد ذلك إلى فلاسفة المشرق والمغرب.

الأول يقع من فلك القمر إلى آخر العالم وهو عالم الأفلاك التى توجد متحركة بحركة دورية، والثانى هو ما يقع من الأرض إلى فلك القمر وهو عالم الكون والفساد الذى تتميز أجسامه بأنها مركبة من العناصر الأربعة (الماء، والهواء، والنار، والتراب) وهى التى تتحرك على استقامة، الأول مادته الأثير وهذه المادة جسم ليس له ضد ولا يقبل أى نوع من الاستحالات الكمية أو الكيفية ولا يقبل الكون والفساد، بينما الثانى مادته العناصر الأربعة التى تتجه إلى فوق كالنار والهواء، وأما إلى أسفل كالأرض والماء(٢).

وبناء على هذا التقسيم فإننى سأتناول النظام الترتيبى الذى وضعه الفارابى لموجودات العالم «سواء كان عالم ما فوق فلك القمر، أو عالم ما تحت فلك القمر» وكيف أنه أقام هذا النظام على أساس فكرة الأفضل والأشرف وهى فكرة ميتافيزيقية بعدت به عن المجال الطبيعى الذى يفترض وجوده فى مثل هذه الدراسات.

وأخيرا فإن هناك حقيقة أخرى مفادها أن آراء الفارابى فى «عالم ما فوق فلك القمر» هى آراء تختلط فيها المبادئ الميتافيزيقية مع المبادئ الرياضية مع المبادئ الطبيعية. إذ أن الفارابى فى تحديده لعلم التعاليم أى «الرياضيات» والذى ينقسم إلى سبعة أجزاء عظمى يتحدث فى واحد منها عن علم النجوم التعليمى «أى علم الفلك» ويجعله يبحث فى الأجسام السماوية عن أشكالها ومقادير أجرامها، ونسب بعضها إلى بعض، وعن حركاتها بالقياس إلى الأرض وما إلى ذلك. يقول الفارابى «فعلم النجوم يفحص فى الأجسام السماوية وفى الأرض عن ثلاث جمل:

أولها: عن أشكالها (وأوضاع بعضها من بعض ومراتبها فى العالم) ومقادير أجرامها ونسب بعضها إلى بعض، ومقادير أبعاد بعضها

عن بعض، وأن الأرض ليس لها بجملتها انتقال لا عن مكانها ولا فى مكانها.

والثانية: عن حركات الأجسام السماوية كم هى، وأن حركاتها كلها كرية وما فيها يعم جميعها الكواكب منها وغير الكواكب، وفيها يعم الكواكب كلها ثم الحركات التى تخص كل واحد من الكواكب وكم كل واحدة من أصناف هذه الحركات والجهات التى إليها تتحرك وعلى أى جهة يتأتى لكل واحد منها هذه الحركة. . . . . الخ.

والثالثة: تفحص فى الأرض عن المعمورة منها وغير المعمورة وتبين كم هى المعمورة وكم أقسامها العظمى. . . . إلخ[٣] ومن ناحية أخرى فإنه فى رسالته المسماة «فى الجهة التى يصح عليها القول فى أحكام النجوم» بين أن صناعة أحكام النجوم الصحيحة تستند إلى علوم التعاليم وعلوم الطبيعة ثم التجربة[٤].

ومع ذلك ورغم هذا التداخل بين العلوم الرياضية والطبيعية والميتافيزيقية، إلا أن الفارابى يؤكد أن علم الطبيعة هو المختص بالبحث فى أمور الجسم الفلكى إذ يقول: «وأما الأجسام الفلكية فإنها لما كانت بسيطة ولم يعرض لها المزاج وكانت صورها موقوفة على موادها لم يكن يتعلق به نظر أخص منه «أى من العلم الطبيعى» الذى له موضوع يشمل على جميع الطبيعيات»[٥].

أى أن البحث عن أسباب الحركات السماوية وطبيعة الأجرام الفلكية والآثار العلوية خارج عن موضوع علم الهيئة عند الفارابى وكثير من العرب كابن سينا وداخل فى الحكمة الإلهية والطبيعية.

وفى هذا الفصل سنجد الفارابى يدرس الأجسام سواء كانت فى عالم ما فوق فلك القمر أو عالم ما تحت فلك القمر من جهة حركتها ومن جهة تأليفها من العناصر، وعلى أساس الفوارق بين العالمين يدرس كل منهما فى قسم خاص مميزا بين أحكام كل واحد منهما وخصائص موجوداته، إلا أنه يصل فى النهاية رغم تقسيمه هذا إلى إثبات واحدية العالم بناء على نظريته فى المكان ونفى الخلاء.

كما اهتم ببيان تأثير العالم العلوى فى العالم السفلى أى تأثيرات أمكنة الكواكب فى كيفيات الطبيعة الأرضية إذا لم يمنعها مانع كتسخينها مثلا[٦].

أولا: الأصول اليونانية والإسلامية التى استقاها الفارابى من سابقيه وأثره فيمن جاء بعده.

استفاد الفارابى استفادة كبيرة من دراسات الذين سبقوه فى هذا المجال سواء من حيث تقريره لكثير من الآراء التى انتهى إليها، أو من حيث الطابع العام لنظريته التى تحكمها كما قلت المبادئ الرياضية والطبيعية والميتافيزيقية، أو حتى من حيث نقده لآراء البعض منهم والتى وجد أنها لا تتفق مع آرائه الخاصة بأحكام النجوم أو تأثيرها فى العالم السفلى.

وإذا كنا سنعرض رأى الفارابى فى نظريته فى السماء والعالم فإننا سنحاول أن نبحث عن جذور هذه الآراء فى المذاهب الفلسفية السابقة عليه وبالذات فى الفلسفة اليونانية. ولقد كان تأثره بالتراث اليونانى خاصة فى هذا المجال تأثرا تاما بحيث لم يتح له إنشاء مذهب فيه عناصر جديدة خاصة به.

فإذا كان أفلاطون قد اهتم بدراسة الحركات السماوية وأثبت فى «طيماوس» أن العالم كرويا مستديرا (وذلك على العكس مما ذكره فى كتابه «الجمهورية» حيث تركنا حائرين إزاء هذه الصفة) وهو فى «طيماوس» يجعل الأرض تجارى شكل الكل وقد احتلت منه موقع المركز، بينما نجده فى «فيدون» يميل إلى القول بأنها ثابتة وبالتالى فهذا العالم كالكائن الحى الواحد فهو واحد ليس كثيرا، وهو صورة خلقت لغاية وهى تحاكى النموذج الأبدى الذى يعقله الله(٧).

وإذا كان «فيثاغورث» قد توصل قبله إلى إثبات كروية الرض مستندا إلى بعض الحجج الهندسية منها أن الشكل الهندسى الكامل هو الشكل الكروى لكمال انتظام أجزائه بالنسبة للمركز، ومنها أن الأجرام السماوية ومنها الأرض لا يمكن تصورها إلا على هذا الشكل الكامل(٨).

فإن آراء كل من فيثاغورث وأفلاطون كانت هى الأساس الذى استند إليه الفارابى فى بحثه فى العالم العلوى. وقد أثبتنا سابقا أن بحثه فى السماء ليس بحثا طبيعيا صرفا وإنما هو بحث تختلط فيه العناصر الفلكية مع الرياضية، وهنا يظهر التأثير الفيثاغورى والأفلاطونى. هذا بالإضافة إلى تأثر الفارابى بفكرة العدد الفيثاغورية فى تحديده لعدد العقول والأجسام السماوية فى عالم ما فوق فلك القمر، كما أنه تأثر بأفلاطون فى تقسيمه للعالم إلى عالمين: عالم عقلى، وعالم حسى، وإن كان الفارابى قد جعله عالما واحدا وإنما جعل موجوداته على مراتب وكذلك جعل العقول مراتب[٩].

أما بالنسبة لأرسطو فقد وضح لنا تماما كيف أن دراسته الشاملة للسماء والعالم وتقسيمه العالم على أساس فلك القمر (عالم ما فوق فلك القمر، وعالم ما تحت فلك القمر) ثم تحديده لخصائص كل عالم منهما، وصفات موجوداته ومراتبها وتكوينها وحركاتها، ثم إثباته كروية العالم ليتحقق التماثل والتوازن، وتأكيده ذلك بكثير من الحجج التى تعتمد على الملاحظة والمشاهدة أو الاستنباط من مبادئ العلم الطبيعى حتى يصل إلى إثبات كروية الأرض وينتهى إلى إثبات أن العالم واحد اعتمادًا على نظريته فى أماكن العناصر وحركاتها على أساس العلل المحركة لها. أقول كل هذه الأصول كان لها تأثيرها الفعال على نظرية الفارابى فى السماء والعالم وعلى سبيل المثال فإذا كان الفارابى قد أثبت كروية الأرض بناء على كروية العناصر حيث يقول «وشكل كل واحد من الأربعة على شكل الكرة» ويقول أيضا «والعالم يركب من بسائط صائرة كرة واحدة» فإن هذا الإثبات مستمد أساسا من قول أرسطو «إذا تركنا جزءا من المادة لنقشه فإنه يتهيأ بهيئة الكرة، وإذا كانت الأرض ساكنة فإن شكلها بالتالى يكون كرويا»[١٠].

ورغم هذا التأثر الواضح إلا أننا سنجد أن المعلم الثانى خالف المعلم

الأول فى بعض الأمور حيث كان الفارابى متأثرا فيها بعناصر إسلامية كتسمية عـالم مـا فوق القـمـر «بعـالم الأمـر» وعالم مـا تحت فلك الـقـمـر بعـالم الخلق»[١١].

هذا بالنسبة لأفـلاطون وأرسطو، أما بالنسبة لتأثره بالأفـلاطونية لمحدثة فإننا نلحظ هذا التـأثر فى كثيـر من المبادئ التى استـقاها الفارابى خـاصة فى نظرية الفـيض. وقـد بنى الفـارابى نظام الكون بأسـره على نظرية الفـيض، والكون وفقا لهـذا النظام مركب من أفلاك كروية بعضـها داخل بعض وتقدر عدد هذه الأفلاك بتسع أجرام فلكية، ولكل جرم منها عقل ونفس، أما العقل العاشر وهو العقل الفعال فيعنى بعالم ما تحت فلك القمر.

فحديثـه إذن عن عقول الكواكب ومراتب العقـول وصدور العالم على هيئـة فيض، وخلعه صفـات معينة على الأفـلاك السماوية، منهـا تأثيرها فى إيجاد الأجسـام فى عالم الكون والفساد. كل هذا يؤكـد مدى تأثره بأفلوطين وأفلاطونيـته المحدثة فى تقـريره لنظرية الفيض التى تعـتبر نقطة الالتـقاء بين الطبيعيات من جهة عدد الأفلاك وتأثيرها، وبين العقول العشرة ومراتبها والتى هى ضرب من الميتافيـزيقا من جهة أخرى[١٢] إذ أن هذه النظرية تفسر كيف صدرت الكثرة عن الوحدة، بمعنى أن الطبيعى إذا كـان يسأل عن كيفية صدور الكثرة عن الوحدة فإن الإجابة على ذلك تكون من جانب الميتافيزيقى[١٣].

فإذا تركنا فلاسفـة اليونان وانتقلنا إلى فلاسفة الإسلام ومـتكلميه، فإن الفارابـى لا يعدم أثرا إسـلاميا كـان له شأنه الكبـير فى تعـديل بعض الآراء اليونانية بما يتفق مع طبيعة الأثر.

فـالمتكلمون سـواء كـانوا معـتزلة أو أشـاعـرة أو من أهل السلف، ثم الكندى فيلسوف العـرب كانوا ممن سبق الفارابى. فهل استـفاد الفارابى منهم خاصة فى هذا المجال الطبيعى؟

بالنسبة للمتكلمين نجد أن الساحة الإسلامية التى عاش فيها الفارابى شهدت صراعهم وانقسامهم واختلاف آراءهم مما كان له أثره على بعض القضايا الفكرية التى آمن بها الفارابى سواء كان هذا الأثر سلبيًا أى بالنقد، أو إيجابيًا أى بالأخذ منهم، ولذا إلى آراء بعض المتكلمين السابقين عليه ونقده لهم فى بعض الآراء الخاصة بالسماء والعالم، وإن كان هذا الأثر يعد ثرا ضئيلا وهو يظهر بصورة واضحة فى مجال الإلهيات أكثر من مجال الطبيعيات وما ذلك إلا لأن المتكلمين لم يكن لهم مذهب خاص فى الطبيعيات. وهم وإن بحثوا فى الطبيعة فلا يمكن عدهم فلاسفة طبيعيين لأنهم أولا أساءوا فهم هذا المعنى فمعظمهم على أن الطبيعيين زنادقة لا يقرون بخالق العالم أو بوجوده[١٤].

كما أن دراسة الطبيعة عندهم ثانيا لم تكن مقصودة لذاتها، وإنما كان الدافع الأساسى لأبحاثهم كلها تفهم الدين والدفاع عنه. وهذا اقتضى منهم دراسة المشاكل التى كان يثيرها خصومهم ومنها المشاكل المتعلقة بالطبيعة.

والفارابى وإن تأثر بهم من ناحية الهدف من حيث إنه بحث فى الطبيعيات، وتناول موضوعات السماء والعالم بالدراسة والبحث للوصول إلى خالق هذا العالم وإثبات فاعليته فى الكون وتدبيره شئونه، إلا أنه خالفهم فى المنهج الذى اعتمد عليه. فبينما يسعى الفلاسفة دائما إلى البرهان ويستندون إلى العقل من أجل الوصول إلى الحقيقة؛ نجد المتكلمين على العكس من ذلك يحصرون أقوالهم فى دائرة جدلية وإن كان النص رائدهم[١٥].

ورغم أن الفارابى لم يذكر فى مؤلفاته «الكندى» فيلسوف العرب، ولم يشر مطلقا إليه إلا أنه يبدو أنه تأثر به على وجه العموم. فقد بحث الكندى فى طبيعة الفلك فى رسالة له بعنوان «الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد» ورأى أن هذه الطبيعة مخالفة لسائر العناصر فجسمه لا حار ولا بارد ولا رطب ولا يابس ولا يعرض فيه الكون والفساد وأنه غير مركب من نار

وماء وهواء وأرض لأن حركـته لما كانت مستـديرة فلا يمكن أن يكون مركب من هذه العناصر الأربعة المتحركة على استقامة(١٦).

ورغم تأثر الفارابى بما ورد لدى الـكندى من آراء فى هذا المجال إلا أنه خالفه فى موقـفه من صناعة التنجيم، فبـينما يقبل الكندى أصل دلالة أحكام النجوم عـلى ابتداءات الأعمـال ويرى أن سبب اسـتعـمال الرموز فـى كتب المنجمين هو حـصر منافع أحكام النجوم فى أهل العلم والمستـحقين، يرفض الفارابى هذا الأصل ويحكم أنه إما أن يقبل الإنسان أن صناعة النجوم صناعة صحـيحة وهذا يتطلب القـول أن الأسماء الرمـزية ليست إلا مثـالات لأمور تعاليـمية وطبيـعية، وإما أن يقـول أنها تعنى الأشياء التى اعـتدنا أن نفهـمها عنها.

وهكذا فصناعة أحكام النجوم كما يفهمها الكندى ليست صناعة طبيعية بل صناعة يحـكم بها المنجم على سعـد ونحس ابتداءات الأعـمال اللاإراذية التى تكون عن فكر وروية بـينما يحـصر الفـارابى آثار النجـوم على الأشيـاء الطبيعيـة التى قد تصل إلى مزاج الإنسان الطبيـعى ولكنه يرفض رفضا باتا إن صح الحكم من جهـة الأجسام السمـاوية على الإرادات التى تكون عن الروية والفكر الصحيح(١٧).

ولكن إذا كان الفارابى قـد تأثر بمن سبقه سواء من فلاسـفة اليونان، أو فلاسفـة الإسلام فى تقريره لنظريته فى السـماء والعالم. فإن أثره فـيمن جاء بعده من الفلاسفة كان تأثيرا لا حد له.

ولقد ظهـر هذا التأثيـر أول ما ظهـر على معـاصرى الفـارابى «إخوان الصفا» فقد بحثوا فى رسائلهم مسـائل السماء والعالم كمعرفة جواهر الأفلاك وكميتها، وكيفيـة تركيبها، وعلة دورانها، وعلة حركات الكواكب والأفلاك، وعلة سكون الأرض فى وسط الفلك(١٨).

ولا شك أن معظم هذه الأمور قد بحثها الفارابى من قبل وبشىء من التفصيل فى نظريته فى السماء والعالم وفى ذلك يقول المستشرق الفرنسى ديلاس أوليرى «أما رسائلهم (أى رسائل إخوان الصفا) فى الميتافيزيقا، وعلم النفس، والإلهيات والفيض والنفس الكلية والعالم فهذا كله ليس إلا إعادة لتعاليم الفارابى والأفلاطونية المحدثة وربما أضيف إليها ألوان طفيفة من التصوف. وعلى سبيل المثال فالله عندهم خارج الكون أو فى عالم لا يعرفه الإنسان، وحتى العقل موجود أيضا فى عالم هو غير العالم الذى تعيش فيه النفس البشرية، أما النفس الكلية التى تتخلل الأشياء كلها فهى فيض من الروح وهذه الروح بدورها تفيض من الله.

وبمقارنة هذا القول بتعاليم الفارابى نرى أنها مبنية على نفس المادة[١٩].

كذلك ظهر هذا التأثير على فيلسوف المشرق «ابن سينا» ذلك الفيلسوف الذى أقام مذهبه بالكامل على دعائم المذهب الفارابى حتى أن «أوليرى» يقول «وليس من الصعب المبالغة فى تقدير أهمية الفارابى، فالواقع أن كل ما نلقاه فيما بعد عند ابن سينا وابن رشد موجود فعلا فى صلب مادة تعاليم الفارابى»[٢٠].

أما تأثره بالفارابى فى مجال دراسة أحوال العالم سواء كان عالم ما فوق القمر أو عالم ما تحت فلك القمر فقد عرضه بصورة واضحة «د. عاطف العراقى» فى كتابه «الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا» إذ يقول «أما الفارابى فقد سبق أن بينت أنه قال بحركة خاصة للأفلاك السماوية تختلف تماما عن حركة العناصر الأرضية، كما أن الكثير من رسائله قد تناول موضوعات السماء والعالم بحيث يمكن القول بأن دراساته هذه أفادت فيلسوفنا «يقصد ابن سينا» أكبر الفائدة.

فالفارابى فى معرض بيانه لأحكام الأفلاك قد درس العناصر وصفاتها وبين أنها أربعة، كما أثبت أن الأجرام السماوية وإن شاركت المواد الأربع فى تركيبها من مادة وصورة فإن مادتها مخالفة لمادة الأركان الأربعة، كما أن حركتها وضعية دورية، أما الحركات الكائنة الفاسدة فإنها مكانية مستوية وعلى ذلك فهى مستقيمة وليس لحركته ضد.

ويعقب على ذلك بقوله «وسنجد كيف أن هذه الصفات كلها سيأخذها ابن سينا عن الفارابى ويقررها كأحكام للأفلاك، كما قرر وجود العناصر الخاصة بعالم ما تحت فلك القمر حتى أن «الطوسى» شارحه الكبير قد أشار إلى أنه قد حاذى فى ذلك كلام الفارابى»(٢١).

ولم يقف تأثير الفارابى على فلاسفة المشرق فحسب، بل امتد هذا التأثير وشمل فلاسفة المغرب والأندلس ابتداء بابن باجة ثم ابن طفيل ثم ابن رشد، كما كان له تأثيره الكبير على الفيلسوف اليهودى موسى بن ميمون.

فابن باجة يعتبر من فلاسفة المغرب الذين ساروا فى منهجهم فى الطبيعيات على الخط المشائى الذى نقل إلى البيئة الإسلامية، وهو كثيرا ما يذكر الفارابى ويستدل بآرائه وبراهينه خاصة فى مسائل السماء والعالم(*).

وأما ابن طفيل فمما لا شك فيه أن الدارس لقصة «حى بن يقظان» يلاحظ أنه سواء فى دراسته للآراء التى تدخل فى مجال الطبيعة، والآراء التى تدخل فى إطار الإلهيات قد استفاد استفادة كبيرة من الآراء التى سبق أن توصل إليها فلاسفة قدامى خاصة أرسطو، وفلاسفة مسلمين كالفارابى وابن سينا كما كان مستفيدا بالذات من المعلم الثانى «الفارابى» فى فصله بين الأحكام التى تنطبق على العالم العلوى والأحكام التى تنطبق على العالم السفلى(٢٢).

فالفارابى فى أكثر من كتاب من كتبه يدرس طبيعة الأجرام السماوية، ويبين لنا أن الأجرام وإن شاركت المواد الأربع فى تركيبها من مادة وصورة إلا أن مادتها مخالفة لمادة العناصر الأربعة، كما أن حركتها وضعية دورية. أما الحركات الكائنة الفاسدة فهى مكانية مستوية. وعلى ذلك يكون طبع الفلك طبع خامس لا حار ولا بارد ولا ثقيل ولا خفيف وليس فيه مبدأ حركة مستقيمة وليس لحركته ضد. وهذه الأحكام هى التى أقام عليها ابن طفيل مذهبه فى السماء والعالم(٢٣).

فإذا انتقلنا إلى «ابن رشد» وجدنا أنه يذكر كتاب «الفلسفتين للفارابى» فى كتابه «تفسير ما بعد الطبيعة» ويشير إلى بعض المواقف التى ربما يكون المعلم الثانى قد خالف فيها المعلم الأول(٢٤). كما أنه وقف من فلسفة الفارابى موقف الناقد المدرك لعمق الفكر الفارابى. حتى أنه فى نقده لآراء الفلاسفة القائلين بالفيض ومنهم الفارابى يستند فى نقده إلى التمييز بين العالم العلوى (عالم ما فوق فلك القمر) والعالم السفلى (عالم ما تحت فلك القمر). ويرى أننا يمكن أن نصعد من العالم السفلى إلى العالم العلوى عن طريق بيان تأثير العالم العلوى فى العالم السفلى، ثم الصعود من العالم العلوى إلى الله تعالى الذى يخرج ما هو بالقوة إلى ما هو بالفعل ودون أن نكون مضطرين إلى القول بترتيب العقول على النحو الذى قال به الفارابى وابن سينا(٢٥).

كذلك كان تأثير الفارابى على فيلسوف الأندلس «موسى بن ميمون» تأثيرا كبيرا، ويشير ناشر كتاب «دلالة الحائرين» إلى بعض المسائل الفلسفية بين «أبى نصر الفارابى» وبين «موسى بن ميمون» مما يبين تأثر فلاسفة اليهود بالثقافة والأفكار الإسلامية، وهذا يؤكد أهمية الدور الذى لعبته الحضارة الإسلامية فى تاريخ الحضارة العالمية.

ويظهر هذا الأثر بصورة واضحة حين نقرأ «كتاب دلالة الحائرين» لموسى بن ميمون، وحتى فى مناقشاته لـنصوص «التوراة» نجد أن هذه المناقشة تصدر عن مفكر تأثر بفلاسفة الإسلام والثقافة الإسلامية.

ولقد كانت موضـوعات الفلسفة الإلهية من فلسـفة الفارابى هى المجال الرئيسى الذى تأثر به «ابـن ميـمـون». ولكن ذلك لـم يمنع أنه تأثر أيضـا بموضوعـات الفلـسفة الطـبيعـية خاصـة فى بيان خصـائص وأحكام الأفلاك، وكيفية تأثير العالم العلوى فى العالم السفلى وإيجاد موجوداته. كذلك استعار موسى بين ميـمون تشبيه الفـارابى للعالم وأجزائه بجسم الإنسـان حيث نجده يقول «وكما أن فى جسم الإنسـان أعضاء رئيسه وأعضاء مرؤوسـة مفتقرة فى بقائها لتدبير العضو الرئيس الذى يدبرها كذلك فى العالم بجملته أجزاء رئيسه وهو الجسم الخـامس المحيط وأجزاء مرؤوسه مـفتقرة لمدبر وهى الأسـطقسات وما يتركـب منها، وكما أن العضـو الرئيس هو القلب متحرك دائما «وهو مبدأ كل حركة توجد فى الجسم، وسائر أغضاء الجسم مرؤوسه منه وهو يبعث لها قواها التى تحـتاجها لأفـعالها بحركـته، كذلك الفلك هو المدبر لسـائر أجزاء العالم بـحركتـه، وكل حركـة فى العالم مـبدأوها حركـة الفلك، وكل نفس توجد لذى نفس فى العالم مبدأوها نفس الفلك» وما ورد فى نص ابن ميمون هو بعينه ما ذكره الفارابى فى كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة مما يبين عظم تأثير الفارابى عليه(٢٦).

وهكذا نجد اسم فـيلسوفنا يتـردد بلا انقطاع عند فلاسـفة العرب وغـير العرب سـواء عند من تابعـه منهم أو من خالفـه مما يؤكد المكانة التى تـبوأها الفارابى واستحق بها أن يكون المعلم الثانى.

ثانيا: العالم (موجوداته ومراتبها فى الوجود):

يقول الفارابى «المبادئ التى بها قوام الأجسام والأعراض التى لها ستة أصناف لها ست مراتب عظمى كل مرتبة منها تحوز صنفا منها:

السبب الأول: فى المرتبة الأولى.

الأسباب الثوانى: فى المرتبة الثانية.

العقل الفعال: فى المرتبة الثالثة.

النفس: فى المرتبة الرابعة.

الصورة: فى المرتبة الخامسة.

المادة(*): فى المرتبة السادسة.

وإذا كانت الموجودات الثلاث الأولى تتميز بأنها ليست أجساما ولا هى فى أجسام، فإن الثلاثة الأخيرة منها تتميز بأنها ليست هى أجساما ولكنها فى أجسام أو مخالطة للأجسام.

وتتصف هذه الموجودات سواء كانت ليست فى أجسام، أو فى أجسام بأنها موجودات روحية عقلية.

وسنرى أن الفارابى قد اهتم بهذه الموجودات الروحية لأن موضوع الفيض أو الصدور يتبلور حولها بصفة خاصة (سنتناول ذلك بالتفصيل فى الفصول الخاصة بالفلسفة الإلهية).

وبواسطة فعل الفيض يصدر عن السبب الأول (الله) جملة من العقول تسع عقول فى المرتبة الثانية من ترتيب الفارابى لموجودات العالم العلوى ويسميها «الأسباب الثوانى» وكل واحد من هذه العقول مسئول عن وجود فلك ونفس، فتتكون الأجسام السماوية وتكون عالم ما فوق فلك القمر

بالإضافة إلى العقل الفعال وهو العقل العاشر آخر العقول السماوية. إلا أن هذا العقل لا يصدر عنه شيء لأنه الواسطة بين هذا العالم، وعالم ما تحت فلك القمر(٢٧).

هذا عن مراتب الموجودات الروحية أو العقلية، أما مراتب الموجودات المادية فهى ست مراتب إذ يقول" والأجسام ستة أجناس: الجسم السماوى، والحيوان الناطق، والحيوان غير الناطق، والنبات، والجسم المعدنى، والأسطقسات الأربع، والجملة المجتمعة من هذه الأجناس الستة من الأجسام هى العالم"(٢٨).

فإذا كانت الموجودات المادية تبدأ بالجسم السماوى فإن هذا الجسم أو الفلك كما يطلق عليه الفارابى يتكون من تسعة أجرام أو كواكب يلتف بعضها حول البعض وهى مراتب أيضا، فنجد أولا كرة السماء الأولى، يليها كرة الكواكب الثانية، فكرة زحل، فكرة المشترى، فكرة المريخ، فكرة الشمس، وكرة الزهرة، وكرة عطارد، ثم كرة القمر.

وعند كرة القمر ينتهى فيض الأجسام السماوية أو الموجودات المطلقة التى تقع تحت تأثير عالم الكون والفساد، لأن السماء الأولى هى أعلى الأفلاك، وكرة القمر أدناها وجميع هذه الأفلاك محيطة بالأرض، والأرض ثابتة فى المركز.

ونلاحظ أن كل كوكب يفعل فيما تحته ولكنه ينفعل أيضا بما فوقه، فهو فاعل من حيث إنه ينقل صور الأشياء إلى الكوكب الذى يليه، وهو منفعل من حيث إنه يتقبل صور الأشياء، أما الكوكب الوحيد الذى يفعل دون أن ينفعل فهو ذلك الأثير فهو فاعل فى الكل، إلا أن طبقات الأفلاك كلها تأخذ أفعالها كلها من المحرك الأول لهذا العالم فنجد أولا: كرة السماء الأولى يأخذ فاعليته من المحرك الأول، ثم يلى ذلك كرة الكواكب الثابتة وباقى

الكواكب مرتبة حسب الأشرف والأفضل طبقا لقربها من المحرك الأول وهو سبب الأسباب والغاية القصوى التى يؤمها كل الموجودات.

وهكذا يمكن القول بأن الفلك هو الفاعل لما تحته دائما.

ثم تأتى الأجسام الآدمية فى المرتبة الثانية (الحيوانات الناطقة)، ثم أجسام بقية الحيوانات (غير الناطقة) فى المرتبة الثالثة، ثم أقسام النبات فى المرتبة الرابعة، ثم فى أجسام المعادن فى المرتبة الخامسة، ثم الأسطقسات الأربعة (الماء - النار - الهواء - التراب) فى المرتبة السادسة.

فإذا كان الكون بأسره كما مر بنا يتكون من الموجودات العقلية والموجودات المادية، -فإن العالم سواء كان العالم العلوى وهو عالم ما فوق فلك القمر، أو العالم السفلى وهو عالم ما تحت فلك القمر يتكون أساسا من الأجسام الستة المادية التى ذكرناها سابقا، إذ يقول" والجملة المجتمعة من هذه الأجناس الستة من الأجسام هى العالم"[٢٩] ويقصد بالعالم هنا العالم الحسى لأن مراتب موجوداته مادية حسية.

ونلاحظ أن هذا النظام الترتيبى الذى اتبعه الفارابى فى ترتيب موجوداته لم يكن ترتيبا عشوائيا، بل كان ترتيبا" يخضع لنظام الترقى والتدرج صعودا حتى يبلغ كل نوع أقصى كماله، وسوف نلاحظ أن الموجودات تحت فلك القمر تبدأ بالهيولى الأولى المشتركة وهى التى لا صورة لها وتلك تمثل أدنى مراتب الموجودات، وفوقها العناصر الأربعة، ثم الجماد ويليه النبات، فالحيوان، ثم الحيوان الناطق[٣٠]، وكل مرتبة مختلفة تماما عن الباقيات فى التكوين الطبيعى.

وهذا التدرج يتفق مع المراتب السابقة لمكونات العالم المعقول من حيث النزول تدريجيا من المعقول إلى المحسوس وقد رتبه الفارابى على هذا الأساس

ليبين درجات الوجود والكائنات من حيث البعد عن العقلانية والقرب من المادية.

كما نلاحظ أن الأجرام السماوية وضعت على رأس مراتب العالم المحسوس لبيان ما لهذه الأجرام من تأثير فى الموجودات، التى تليها، وكأنها حلقة اتصال بين المعقولات والموجدات الصرفة، وبين الماديات والمحسوسات الصرفة(٣١).

أما عن طبيعة الأجسام التى يلتئم منهسا العالم فيذكر الفارابى فى شرحه لفلسفة " أرسطو طاليس" أن عدد الأجسام البسيطة الأول التى يلتئم منها العالم "خمسة" منها الجسم الأقصى الذى يتحرك حركة مستديرة، ومنها الأربعة الباقية المشتركة فى مادتها ومتباينة بصورها، إذا كان الجسم الأقصي هو السبب فى وجود تلك الأربعة، ودوام وجودها وأوضاعها، فإن الأسطقسات الأربعة هى التى منها يتكون سائر الأجسام التى تحت ذلك الجسم الأقصى الذى طبيعته الأثير، " أما تلك الأسطقسات الأربعة التى يتكون بعضها من بعض ولا تتكون هى عن جسم أبسط منها ولا عن جسم أصلا فهى الجواهر الأولى الطبيعية"(٣٢).

ولقد اهتم الفارابى ببيان تأثير العالم العلوى فى العالم السفلى وذلك عن طريق العقل الفعال والجسم السماوى، ولاشك أن المفكرين المسلمين منذ الكندى ومروا بالفارابى وابن سينا حتى نصل إلى ابن خلدون، كانوا يشيرون دائما إلى ما يوجد من تأثير العالم العلوى فى العالم السفلى من حيث تحديد الطباع، والأخلاق، والأنواع، والنباتات، والمعادن والحيوان بحسب قرب أو بعد هذا المكان من الأجرام السماوية المؤثرة وخاصة فلك القمر، إذ أن العقول السماوية وفقا لنظرية الفيض الفارابية تنتهى إلى عقل فعال واحد مجرد عن

المادة يكون سببا لوجود الأنفس، وعلة لوجود الأركان الأربعة بواسطة الأفلاك.

وتلعب الأفلاك هنا دورا رئيسيا فى عالم الكون والفساد من حيث إن الحركة الدورية الصادرة عنها تكون سببا فى اشتراك العناصر الأربعة فى عنصر واحد، كما أن تباين حركاتها بسبب اختلاف الصور الأربع وتغيرها من حال إلى حال بسبب تغير المواد الأربع ذاتها ويحدث عن ذلك الكون والفساد فى العالم(٣٣).

ونلخص من هذا إلى أن الفارابى قد قسم الكون وفقا لأصناف موجوداته وخصائصها قسمة ثنائية إلى:

العالم العقلى أو الروحى، والعالم المادى أو الحسى، وقد وضح لنا مدى الارتباط بين العالمين فلا انفصال بينهما، ومن ناحية أخرى فإن الفارابى يورد تقسيما آخر للعالم فى كتابه" فصول منزعة" يقسم فيه العالم وفقا لموجوداته أيضا قسمة ثلاثية فيقول: " وأجناس الموجودات ثلاثة: البريئة عن المادة، والأجسام السماوية، والأجسام الهيولانية، والعوالم ثلاثة: روحانية، وسماوية، وهيولانية".

فالروحانية: من طبيعتها أنها مما لا يمكن أن يوجد ولا فى وقت أصلا.

أما السماوية: فهى فى طبيعتها وجوهرها أنها توجد حينا.

أما الهيولانية: فهى فى القسم الذى يمكن أن يوجد وألا يوجد.

ويرى الفارابى أن أفضلها وأشرفها وأكملها ما لا يمكن أن لا يوجد أصلا. وأخسها وأنقصها ما يمكن أن يوجد وألا يوجد، أما الذى لا يمكن أن لا يوجد فى حين ما فهو متوسط بينهما فإنه أنقص من الأول وأكمل من الثالث(٣٤).

وسواء صنف الفارابى موجودات العالم فى صنفين أو ثلاثة أصناف، فإنه قد قسم العالم من حيث الخصائص والأحكام إلى: عالم ما فوق فلك القمر، وعالم ما تحت فلك القمر وهو ما ستوضحه فى القسم التالى.

* * *

ثالثا: العالم.. أقسامه

القسم الأول: العالم العلوى (عالم ما فوق فلك القمر)

١ - طبيعته:

بحث الفارابى فى طبيعة الفلك أو الأجسام السماوية، وبين أنها مخالفة لسائر العناصر، ذلك أنها فاضت عن "العقول الثوانى" فأول هذه العقول يلزم عنه وجود السماء الأولى كما ذكرنا إلى أن ينتهى إلى السماء الأخيرة أو كرة القمر.

وجوهر كل واحد من هذه الأجسام مركب من شيئين: من موضوع، ومن نفس، . إلا أن أنفسها مباينة لأنفس الكائنات الحية فى النوع، وهى مفردة عنها فى جواهرها. وبها تتجوهر الأجسام السماوية وعنها تتحرك دورًا، وهى أشرف وأكمل وأفضل وجودًا من أنفس أنواع الحيوان التى لدينا، وذلك أنها لم تكن بالقوة أصلاً ولا فى وقت من الأوقات. بل هى بالفعل دائمًا من حيث إن معقولاتها لم تزل حاصلة فيها منذ أول الأمر، ومن حيث إنها تعقل ما تعقله دائمًا(٣٥) فتعقل ذاتها، وتعقل الثانى الذى صدرت عنه وتعقل الأول.

وهذه الأنفس توجد فى موضوعات لكنها متبرئة من أنحاء النقص التى فى الصورة والمادة ولما كانت فى موضوعات فهى تشبه الصور من هذه الجهة. غير أن موضوعاتها ليست فى مواد بل كل واحدة منها مخصوصة بموضوع لا يمكن أن يكون ذلك موضوعًا لشىء آخر غيرها(٣٦).

وهى من مراتب الموجودات فى أول مراتب النقص لأن الشىء الذى تتجوهر به بالفعل يحتاج ضرورة إلى موضوع - كما ذكرنا سالفًا - إلى جانب أنها غير مكتفية بجواهرها فى أن يحصل عنها شىء آخر غيرها.

ورغم أن هذه الجواهر ذات أعظام محدودة وأشكال محدودة وذوات كيفيات محدودة إلا أنه صار لها من كل ذلك أفضلها فصار لها أفضل الأمكنة، أما أشرف وجوداتها فقد وفيت من أول الأمر إذ يقول "أنها أعطيت أفضل ما تتجوهر به من أول أمرها وكذلك أعظامها وأشكالها والكيفية المرتبة التي تخصها[٣٧] وهو هنا يساير أرسطو الذى يقول "والفلك جرم شريف إلهى جدًا ومتقدم قبل هذه كلها (أى سائر الموجودات) تقدمًا كبيرًا"[٣٨].

ورغم أنها وفيت أكثر وجوداتها على التمام، إلا أنه بقى منها شيء يسير ليس من شأنها أن يعرض لها دفعة من أول الأمر بل يوجد لها شيئًا فشيئا فى المستقبل، ولذلك فهى تسعى لتناله بدوام الحركة فلا تنقطع حركتها وهى تتحرك وتسعى إلى أحسن وجودها[٣٩].

ولكن إذا كانت الأجرام السماوية دائمة الحركة فما هو مصدر حركتها؟ وهل هى صادرة عن جهة الحس أو التخيل أم من جهة التصور الذى يكون بالعقل؟.

يرى الفارابى أنه من الممتنع أن يكون للجرم السماوى حواس، إذ وضعت الحواس فى الحيوان من أجل السلامة. وما يقال عن الحواس يقال عن التخيل هذا بالإضافة إلى أنه لا يمكن أن يكون تخيل دون حس. ولو كانت حركة هذا الجرم عن الحواس أو عن التخيل لم تكن حركته واحدة متصلة[٤٠]. وإذا كان ذلك كذلك لم يبق إلا أن يكون حركته عن الشوق فإن تحركه ليس لداع أو لغرض شهوانى أو غضبى بل للشوق إلى التشبيه بالمبادىء العقلية المفارقة حتى يظل باقيًا على الفعل ويلزم عنه تكوين ما بعده[٤١].

وعلى هذا فحركتها واحدة متصلة، والأجرام السماوية ليس لها من قوى الأنفس سوى العقل، والقوة الشوقية أى الحركة فى المكان "لما كان الفلك كامل فى كل شىء إلا فى وضعه وأينه، فإنه يدرك هذا النقصان فيه

بالحركة"(٤٢). والجسم السماوى من جوهره وطبيعته وفعله أن يلزم عنه أولاً وجود المادة الأولى، ثم بعد ذلك يعطى المادة الأولى كل ما فى طبيعتها وإمكانها واستعدادها أن نقبل الصورة كائنة ما كانت(٤٣) كما أنه من طبيعتها ألا يتأخر عنها فعلها لأن الأجسام السماوية فى جواهرها على كمالاتها الأخيرة، والشىء إذا كان على كماله الأخير" وكان من شأنه أن يصدر عنه فعل لم يتأخر عنه فعله، وحصل من ساعته بلا زمان، وقد يتأخر فعل ما هو على كماله الأخير بعائق من خارج ذاته وذلك مثل أن يعاق ضوء الشمس على الشىء المستتر بحائط، ولكن نظرًا لأنه لا أضداد لها ولا لموضوعاتها فلا عائق لها بوجه أصلاً ولذلك لا يتأخر عنها فعلها.

والأجسام السماوية إذا كانت ليست متضادة فى جواهرها، إلا أن نسبها من المادة الأولى نسب متضادة وهى منها بأحوال متضادة. إذ تلحق الأجسام السماوية لاختلاف أوضاع بعضها من بعض ولأجل اختلاف أوضاعها من الأرض أن تقرب أحيانًا وتبعد أحيانًا، وتبطىء أحيانًا. وهذه متضادات ليست فى جواهرها ولكن فى إضافتها بعضها إلى بعض أو فى إضافتها إلى الأرض، أو فى إضافتها إلى الأمرين(٤٤).

على أن هذه التضادات التى تلحق إضافتها ينتج عنها حدوث تضادات فى المادة الأولى وفى الأجسام التى تحت السماء. ومن هنا يظهر تأثير الجسم السماوى على العالم الأرضى.

٢ - إثبات وجود مادة الأثير للأجسام السماوية:

من دراسة الفارابى لنظرية الحركة وإثباته وجود الحركة فى المكان، والكم، والكيف، والوضع، ومن بيانه لأنواع الحركة المكانية وأنها لا تخرج من ثلاث: إما مستقيمة وهى التى تسير فى خطوط متوازية متساوية فى آن

واحد، وإما مستديرة أى حركة دائرية، وإما حركة تعد مزيجًا من المستقيمة والدائرية.

ومن هاتين النقطتين ينتهى الفارابى إلى بيان طبيعة العنصر الخامس الخاص بحركة الأفلاك الدائرية إذ يقول "أن طبيعته طبيعة خامسة"(٤٥). ولكى نوضح ذلك نقول: إن الفارابي قد أثبت سابقًا أن حركة النقلة هى شرط لكل حركة أخرى، وأنها أولى الحركات. إذ أن حركة النمو والنقصان، وحركة الاستحالة تفترض كلاهما حركة النقلة، ولهذا كانت حركة النقلة شرطًا لكل حركة أخرى. ولكن وكما ذكرنا سابقًا فليست حركة النقلة فحسب هى الحركة الوحيدة المتصلة، بل نوع واحد منها فقط هو المتصل وهى الحركة الدائرية. إذ أنها لما كانت عديمة الطرفين وليس لها نقطة بدء ونهاية ووسط فمن هذه الجهة تكون كالمتصلة. هذه الحركة هى حركة الأجرام السماوية، وكما يقول الفارابى متابعًا فى ذلك أرسطو إلى حد كبير "فحركتها إذن مستديرة وتتميز هذه الحركة باتصالها وسبب اتصال الحركات المستديرة الإرادات المتصلة"(٤٦).

فإذا كان عالم الأفلاك أو الأجرام السماوية حركته مستديرة، فإن عالم العناصر الأربعة حركته مستقيمة. فالأرض إلى أسفل، والنار إلى أعلى، والماء والهواء بينهما إذ هما أثقل وأخف، وعلى ذلك يكون ترتيب العناصر مبتدئًا بالأرض فالماء فالهواء. فالنار. وهذا الترتيب قائم على أساس أقرب العناصر إفراطًا فى ماهيته ثم الأنقص فالأنقص(٤٧).

فإذا كانت العناصر الأربعة متحركة مستقيمة من أعلى إلى أسفل والعكس، فإن عنصر الجرم المتحرك حركة دائرية يختلف فى مادته عن مادة الأجسام الأرضية المتغيرة. وعلى ذلك تكون مادة الأجرام السماوية هى الأثير أو العنصر الخامس(٤٨).

ومن خصائص هذه المادة أنه لا ضد لها، ولذلك فهى غـير متغيرة ومن طبيعـتها أنها تتحـرك على استدارة. يقول الفارابى "والأجـرام السماوية وإن شاركت المواد الأربع فى تركيبها من مادة وصورة، فإن مادة الأفلاك والأجرام مخالفـة لمادة الأركان الأربعة والكائنات[٤٩]" ويعقب الفارابى بـقوله وقد بين أرسطو طاليس أن الجسم الذى يتحـرك حركة مستـديرة من أجزاء العالم ليس صورته صورة شىء آخر من أجزاء العالم ولا مادته مادة شىء[٥٠].

٣ - صفات الأفلاك:

ورغم أن آراء الفارابى حول أحكام الأفـلاك وصفاتها قد تناثر فى كـتبه ورسائله، إلا أنه خـصص بعض فصول فى كتـابه "آراء أهل المدينة الفاضلة" للحديث عنها. فخص "الفصل العـاشر" من الكتاب وهو بعنوان "القول فى الموجودات الثوانى وكيفية صدور الكثير" للحديث عن الأجرام الفلكية التسعة وكيفية وجودها وفى "الفصل الثالث عـشر" والذى جعل عنوانه "القول فيما تشترك الأجسـام السماوية فيه "فيـتناول أحكام الأفلاك. وفى "الفصل الرابع عشر" وهو بعنوان "القول فيما فيه وإليه تتحرك الأجسام السماوية ولأى شىء تتحرك" وكـذلك "الفصل الخامس عشر" والذى عنوانه "القـول فى الأفعال التى توجد بها الحركات الدورية وفى الطبيعة المشتركة لها" يتناول الفارابى فى هذين الفصلين حركة الأجسام السماوية، وخصـائصها والطبيعة المشتركة لها. أما فى الفصل "السادس عشـر" والذى عنوانه "القول فى الأسباب التى عنها تحدث الـصورة الأولى والمادة الأولى" فـإنه يتناول تأثير عـالم ما فـوق فلك القمر فى العالم السفلى.

وهكذا فإذا كان الفارابى قد أثبت سـابقًا أن الأجرام السماوية مكونة من مادة خامسة تختلف عن المواد الأربع الأرضية، كما أن حركتها دائرية فى حين

أن العناصر الأخـرى تتحرك على استـقامة فـإن الفارابى يخلع عليها صـفات وخصائص أخرى من أهمها:

١ - أنها تامة الوجود. والتام الوجـود هو الشىء الذى لا يوجد خارجًا منه وجود من نوع وجوده يقول الفارابى: "وكذلك كل ما كان من الأجسام تامًـا. لم يمكن أن يكون من نوعية شىء آخر غـيره مثل الشمس، والقمر وكل واحد من الكواكب الأخر"(٥١) ولذلك فقد حصلت لها فى كمالاتها الأفضل فى جواهرها منذ أول الأمر. ولا يمكن أن يكون جوهره سائر الأجسام التى منها ألف العالم.

٢ - يرتب الفارابى الأجـرام السماوية حسب فكرة الأفـضل والأشرف فيضعـها فى المرتبة الثالثة بعد الأول وبعد الـعقول، ثم يفاضل بين السمـاوات، ويجعل السمـاء الأولى أفضلها وأشـرفها ثم الثـانية، وهكذا حتى فلك القمر تاسع الأجـسام السماوية(٥٢) وهذا الترتيب الذى وضـعـه الفـارابى قـائم على أسـاس القـرب أو البـعـد من الموجودات الروحية. فكلمـا قرب كانت العناصر الروحية فـيه أكثر من المادية وهكذا... إلخ.

٣ - يرى الفارابى أن الأجـسام السـماوية محـددة للجهـات بكونها ذا إحاطة ومـركز، لأن هذا الجسم ليس بمتكون عن جـسم آخر، ولا فى حـيز آخـر بل هو مبـدع ولذلك يحفظ الزمـان فلا يمـثل ولا يحتاج إلى جسم آخر يحدد جهـته، بل هو يحدد الجهات "والجهة تظهر فى الأجسام السماوية لأنها محيطة ولها مركز"(٥٣).

٤ - وبناء على ذلك فإن هذه الأجسام لها حيز واحد لأن الجسم البسيط له حيز واحد وشكل غير مختلف فى أجزائه(٥٤).

٥ - ولما كانت طبيعته طبيعة خامسة فهذا الجسم "لا يعد حاراً ولا بارداً ولا خفيفًا ولا ثقيلاً[٥٥]" ويعلل "ابن سينا" ذلك بأن الحرارة والبرودة لا زمان منعكسان على الخفة والثقل. فالمادة إذا أمعن فيها التسخين خفت، وإذا خفت سخنت فلا خفيف إلا وهو حار. كما يعرض لها إذا بردت بشدة أن تثقل وإذا ثقلت بشدة فإنها تبرد فلا ثقيل إلا وهو بارد. وعلى هذا فإن الحر والبرد يكونان منعكسين على الثقل والخفة[٥٦].

٦ - أنه ليس من خصائص الجسم المتحرك بالاستدارة أن ينخرق إذ يقول "والفلك لا يخرقه شيء[٥٧]" ويؤكد ذلك بقوله "وإنه لا يقبل الانخراق[٥٨] وذلك لأن الانخراق لا يمكن أن يكون إلا بحركة من الأجزاء على استقامة. أما هذا الجسم الذى فيه مبدأ ميل مستدير فقط فليس قابلاً للخرق.

٧ - لما كانت الأجسام السماوية لها طبيعة مشتركة وهى التى بها صارت تتحرك كلها بحركة الجسم الأول وهى حركة دورية فى اليوم والليلة، فهذه الحركة ليست قسراً لأنه لا يمكن أن يكون فى السماء شىء يجرى قسراً[٥٩]. كما أن الحركة لا تدخل عليه بل هى طارئة عليه فقد تحقق جوهره، ولذلك قيل الفلك ليس فى الحركة والزمان بل مع الحركة والزمن[٦٠].

٨ - وقد ذكرت سابقًا عند حديثى عن طبيعته أن حركته مستديرة، وتتميز هذه الحركة باتصالها. وهكذا فإذا كانت حركة الفلك حركة مستديرة فهو بالتالى ليس له مبدأ حركة مستقيمة ولا ضد لصورته ولا ضد لحركته[٦١].

٩ - أن لكل واحد من الأكـر والدوائر المجسمـة التى فيها حـركة على حيالها فـأما أسرع أو أبطأ من حركة الأخرى مـثل كرة زحل وكرة القـمر، فإن كـرة القمـر أسرع حـركة من كـرة زحل[٦٢]. وهذا التفاضل فى حركـتها لا يكون بسبب إضافتـها إلى غيرها، بل لأن لها هذا فى أنفسـها وبالذات. فالبطىء عنها بطـىء دائمًا، والسريع سريع دائمًـا أيضًا "إذ تلحق الأجسـام السماوية لاختـلاف أوضاع بعـضها مـن بعض، ولاختـلاف أوضاعهـا من الأرض من جـهة أخرى. وأن تقـرب أحيـانًا من الشىء وتبعد أحـيانًا، وأن تجـتمع أحيانًا وتفترق أحيانًا... إلخ. وهذه المتضادات ليست فى جواهرها ولكن فى إضافتها بعضـها إلى بعض أو فى إضافتها إلى الأرض أو إلى الأمرين جميعًا[٦٣]. ومثال ذلك طلوع الشمس وغروبها فإنهما نسبتان لها إلى ما تحتها متضادتان، كما أن اختلاف أوضاعها يجعل بعضها يسرع نحو الأرض كما ذكرنا أو يبطىء.

وهكذا فالجسم السـماوى أول الموجودات التى تلحقهـا أشياء متضادة، وأول الأشياء يكون فيها تضاد هى نسبة هذا الجسم إلى ما تحته ونسب بعضها إلى بعض[٦٤].

١٠ - والحـركة الفلكيـة وإن كانت تتـجدد إلا أنهـا واحدة بالاتصـال والدوام، ومن هذه الجهـة تكون كالثـابتة[٦٥] ثم أنه لا يصح فيـها أيضًا السكون[٦٦]. ويثـبت "أرسطو" أن حركـة الفلك دائمـة لا انقطاع لها ولا تسكن حركـته لأن موضع ابتداء حركـته هو موضع آخر حركته فلذلك صار دائم الحركة لا يسكن[٦٧].

١١ - أن حركة الـفلك نفسانية لا طبـيعية، والنفس الفلكيـة هى أيضًا التى يصدر عنها أفعـال غير مختلفة بإرادة. أما الطبيـعية فهى التى

تصدر عنها أفعال غير مختلفة من غير إرادة، وعلى ذلك فالفارق يكمن في وجود الإرادة وعدمها "وإن مبدأ الحركة والسكون إذا لم يكن من خارج فإما أن يكون لحركة لا تتبدل وبلا إرادة أو لسكون كذلك ويسمى طبيعة، وإما أن يكون لحركات مختلفة متبدلة وبلا إرادة يسمى نفسانية، وإما أن يكون حركات بإرادة وكيف كانت وهذه إما نفس حيوانية وإما نفس فلكية"(٦٨).

١٢ - إن الأجرام الفلكية لا يوجد لها حواس، ولا لها القوى المتخيلة. يقول الفارابي: "وليس في الأجسام السماوية من الأنفس لا الحساسة ولا المتخيلة بل إنما لها النفس التي تعقل فقط" ويعلل الفارابي ذلك بأن أنفس الأجرام الفلكية مفردة في جوهرها وذلك لأنها لم تكن بالقوة أصلاً، ولا في وقت من الأوقات بل هي بالفعل دائمًا من قبل أن معقولاتها لم تزل حاصلة فيها منذ أول الأمر(٦٩).

أما "ابن سينا" فقد زعم أن لها قوى متخيلة، ولو كان الأمر في الأجرام السماوية على ما يقوله ابن سينا من أنها تتخيل الأوضاع التي تتبدل عليها لم تكن حركتها واحدة ومتصلة لتعاقب اختلاف الأمور المتخيلة(٧٠).

١٣ - أن له من الأشكال أفضلها وهي الكرية، ومن الكيفيات والمرئيات أفضلها وهو الضياء. إذ أن بعض أجزائها فاعلة للضياء وهي الكواكب، وبعض أجزائها مشتقة بالفعل لأنها مملوءة نوراً من أنفسها ومما تستفيده من الكواكب(٧١).

١٤ - إن هذا الجسم الفلكي لا يجوز تكونه من أجسام أخرى على سبيل التركيب والمزاج. إذ أن صورته لا ضد لها. وعلى ذلك لا

يجوز أن يكون تكونه من جسم آخر كما يكون الماء عن الهواء مثلاً بأن يبرد ويفارق الحر. فاكتساب المادة لصورة جديدة يلزمه زوال الصورة الأولى وإلا تفسد المادة التى هى مضادة للصورة الأولى. وهذا على عكس الأجسام السماوية، فإن صورها لا يمكن أن يكون لها أضداد وموضوع كل واحد منها لا يجوز أن يكون قابلاً لغير تلك الصورة ولا يمكن أن يكون خلواً منها[٧٢]. يقول الفارابى "... وبعض تلك الأقاويل بين بها أرسطو طاليس أن الجسم الذى يتحرك حركة مستديرة من أجزاء العالم ليس لصورته صورة شىء آخر من أجزاء العالم، وبعض تبين به أنه ولا مادته مادة شىء"[٧٣].

١٥ - أن الأفلاك كلها متناهية وليس بورائها جوهر ولا شىء ولا خلاء ولا ملاء، والدليل على ذلك أنها موجوده بالفعل، وكل ما هو موجود بالفعل فهو متناه، ولولم يكن متناهيًا ما كان موجودًا بالقوة، فهذه الأجرام السماوية كلها موجودة بالفعل لا تحتمل زيادة واستكمالاً. ويستند الفارابى إلى قول أفلاطون" لو كان الموجود غير متناه وجب أن يكون بالقوة لا بالفعل"[٧٤].

١٦ - إن طبيعة الفلك مبدعة فهى غير كائنة ولا فاسدة. وكذلك طبيعة العناصر فهى غير كائنة ولا فاسدة وهى مستبقاه بأشخاصها الكائنة الفاسدة إذ يقول "وكذلك طبيعة كل واحد من العناصر مبدعة غير كائنة ولا فاسدة وهى مستبقاه بأشخاصها، وأما طبيعة هذه الأرض فإنها كائنة فاسدة"[٧٥].

وقد رد الفارابى على يحيى النحوى الذى اتهم أرسطو بأنه يقول أن العالم يتكون ولا يفسد ويستند إلى ما ذكره أرسطو فى "السماع الطبيعى"

ويرى الفارابى أن النحوى قد ناقض نفسه فى المقالة الرابعة من مقالاته إذ قال بنصه عند ذكر حجج أرسطو "حجته فى أن السماء غير مكونة وأنها لا تفسد". فأرسطو كما يرى الفارابى أراد أن يثبت أن السماء أو العالم الذى يتحرك حركة مستديرة هو الذى لا يتكون ولا يفسد، ولكن يحيى النحوى نقل قول أرسطو وجعله ينطبق على العالم بأسره، سواء كان عالم ما تحت فلك القمر أو عالم ما فوق فلك القمر مما أوقعه فى التناقض. إذ أن ما ينطبق على الجزء ليس شرطًا فى أن ينطبق على الكل وما تبين فى أجزاء العالم من حال أو شىء آخر لا يلزم ضرورة أن يكون فى العالم بأسره ولم يجعل بينهما فرقًا وذلك إما غفلة وإما تعمدًا(٧٦).

القسم الثانى: عالم ما تحت فلك القمر (عالم الكون والفساد)

١ - عناصره وخصائصها وانفعالات بعضها عن بعض:

إذا كان الفارابى قد تناول بالدراسة فى القسم الأول طبيعة عالم ما فوق فلك القمر وخصائصه، ويحث فى الأجسام من جهة الحركة أو "النقلة" على أساس أن عالم ما فوق فلك القمر حركته مستديرة وعنصره الأثير، أما عالم ما تحت فلك القمر فحركته مستقيمة وعناصره "الماء والأرض والهواء والنار".

فإنه فى هذا القسم يتناول بالدراسة طبيعة الأجسام المؤلفة من العناصر الأربعة والتى من شأنها أن تكون وتفسد وتتحرك فى حركات مستقيمة، بحيث ينتهى من ذلك إلى تحديد الكائنات الموجودة فى هذا العالم. سواء كانت متشابهة الأجزاء كالمعادن، أو كائنات مختلفة الأجزاء كالنبات والحيوان.

وهذه الدراسة من الأهمية نظرًا لأنها مكملة لبحثه السابق عن عالم الأفلاك وموجوداته، والقسمان يرتبط كل منهما بالآخر وسوف يتضح لنا ذلك من إثباته واحدية العالم.

والفارابي يرى أن الأجسام التي تحت فلك القمر سواء كانت بسيطة وهي التي وجودها لا عن أجسام أخرى غيرها، أو مركبة وهي التي وجودها عن أجسام أخرى غيرها تتركب من العناصر الأربعة أو الأسطقسات" (*).

ونحن وإن كنا لا نشاهد هذه البسائط ولا نحس بوجودها إلا أننا نرى الأجسام المركبة ونعلم يقينًا أنها نشأت عن العناصر الأربعة. إذ أن القياس المنطقي يقودنا إلى أن الجسم المركب إذا كان يحتوى على حار ويابس فهذا يعني وجود أجسام أول بسيطة تكون حارة ويابسة وعنها تتكون الأجسام المركبة "وهذه العناصر يتكون بعضها عن بعض ولا تتكون هي عن جسم أبسط منها لأنها الجواهر الأول الطبيعية" (٧٧). وحين عرض الفارابي مراتب الممكن جعل الأسطقسات في المرتبة الثانية بعد المادة الأولى. وحددها بأنها هي التي حصلت لها وجوداتها بالأضداد التي تحصل في المادة الأولى (٧٨) ولكن كيف ذلك؟؟.

لقد أثبتنا سابقًا عند الحديث عن مبادئ الموجودات أن هذه الجواهر الطبيعية يتركب من المادة والصورة فهما مقومان لها. ولما كانت المادة موضوعه لصور متضادة، إذ أنها قابلة للصورة ولضد تلك الصورة أو عدمها، أضحت الصور المحتاجة إلى المادة على مراتب، وتنوعت أشكال الأجسام تبعًا لاختلاف الصور والكيفيات إلا أن أدنى هذه الصور مرتبة هي صور الأسطقسات الأربع، وهي صور أربع في مواد أربع وإن كان نوعها واحد بعينه، فالتي هي مادة للنار هي بعينها يمكن أن تجعل مادة للهواء ولسائر الأسطقسات. فإذا كانت العناصر كثيرة بالصور فهي واحدة بالمادة" والأسطقسات أربع وصورها متضادة، ومادة كل واحدة منها قابلة لصورة ذلك الأسطقس ولضدها. ومادة كل واحدة منها مشتركة للجميع وهي مادة لها ولسائر الأجسام الأخرى التي تحت الأجسام السماوية... ومواد الأسطقسات ليست لها مواد فهي المواد الأولى المشتركة لكل ما تحت السماوية" (٧٩).

هذه الصورة أو الكيفيات هى المكونة لماهية كل عنصر بحيث لو انعدمت كيفية الشيء لم يعد هو هو.

فالنار بفقدانها الحرارة لا تكون ناراً. ولما كانت المادة لا وجود لها بذاتها أصبحت الصور هى التى تهبها الحياة، وعلى ذلك فليست الصورة أعراضاً تلحق المادة لأن العرض يزول ويفنى ويتغير... إلخ. أما الكيفيات الأربع فلا تزول ولا تتقوم بغيرها لأن صور العناصر كما أنها لا تفسد كما يتوهم البعض عند امتزاج بعضها ببعض، فالكيفية تبقى كما هى فى الحقيقة دون أن تفسد. وما يحدث هو أن تتغلب كيفية على كيفية أخرى كأن تتغلب الليونة على اليبوسة أو الحرارة على الرطوبة فينسب الشيء إلى الكيفية الغالبة بحيث تنشأ الأجسام البسيطة نتيجة لالتقاء الكيفيات الأربع الأولى اثنين اثنين.

فالنار حرارة ويبوسة، والهواء حرارة ورطوبة، والماء برودة ورطوبة، والتراب برودة ويبوسة(٨٠) وفى ذلك يقول الفارابى: "إن هذه الأسطقسات الطبيعية التى هى أصول الكون والفساد... قابلة لاستحالة بعضها إلى بعض وأن الكائنة الفاسدة تحدث بأمزجة تقع فيها نسب مختلفة معدة نحو خلق مختلفة مقومة وأن من هذه الصور تنبعث الكيفيات المحسوسة"(٨١).

كما يقول "هذه الأجسام الأربعة البسيطة التى دون فلك القمر يستحيل بعضها عن بعض ويتكون بعضها عن بعض وفيها قوى تعطيها الاستعداد للفعل وهى الحرارة والبرودة، وقوى تعطيها الاستعداد لقبول الفعل وهى الرطوبة واليبوسة، وفيها قوى أخرى فاعلة منفعلة كالذوق الفاعل فى اللسان، والفم والشم الفاعل فى آله الشم، وكالصلابة واللين والخشونة واللزوجة. وهذه كلها تظهر من تلك الأربع التى هى الأولى"(٨٢).

ومن هذا نرى كيف طبق الفارابى نظريته فى مبادىء الموجودات والحركة على عالم الكون والفساد وعناصره.

كذلك استخدم نظريته فى المكان فى تحديد أماكن هذه العناصر. فقد ربط الفارابى كما ربط أرسطو من قبل بين وزن الشيء ونظريته فى المكان الطبيعى للعناصر، على أساس أن لكل عنصر فى الوجود مكانًا طبيعيًا يميل إليه بطبيعته[٨٣]. فالتراب والماء وهما العنصران اللذان يتجهان بطبيعتهما إلى الانحدار إلى أسفل، أما الهواء والنار فهما يميلان بطبيعتهما إلى الصعود إلى أعلى، وهكذا فإن الأرض عنصر ثقيل رطب يابس، والهواء عنصر جاف بارد، والنار عنصر خفيف جاف حار، والماء عنصر ثقيل رطب بارد[٨٤].

ويتولى الفارابى مهمة الدفاع عن آراء أرسطو طاليس فى إثبات أن حركة الأجسام البسيطة ليست واحد بالنوع[٨٥] ويستند إلى عدد من الحجج والبراهين ليثبت كذب إدعاء "يحيى النحوى" ويبطل آراءه التى ناقض فيها أرسطو طاليس، والتى تتلخص فى أنه يرى أن الأجسام البسيطة حركتها واحدة بالنوع. ويستدل يحيى النحوى على ذلك بأن الأجسام التى تتحرك حركة مختلفة فى النوع طبيعتها مختلفة. وهذا القول صحيح كما يقول الفارابى إن كان أراد بالأجسام الأجسام البسيطة، ولكن ينبغى عليه أن يبين لنا أى الأجسام البسيطة المختلفة فى النوع وتتحرك حركة واحدة بعينها؟

فإذا كان الماء والأرض بسيطين وكل واحد منهما يتحرك بالطبع إلى الوسط، ثم الهواء والنار يتحركان من الوسط. فهذا يدل على أن الطبيعة التى يتحركان بها طبيعة واحدة. وهذا الاتصال صحيح كما يقول الفارابى ولكن ينبغى أن يبين لنا كيف تكون حركتهما واحدة بالنوع؟

ذلك لأن الأبعاد البسيطة بعدان: بعد الدائرة، وبعد الخط المستقيم. وكذلك فأجناس النقلة جنسان: - الحركة على الخط المستقيم، والحركة على الدائرة. وبالتالى فالجسم الذى يتحرك على استدارة تختلف طبيعته عن الجسم الذى يتحرك على استقامة[٨٦].

فالحركات البسيطة المستقيمة الطبيعية إذن نوعان: الحركة إلى مركز الكل للأجسام الثقيلة، والحركة من المركز والوسط للأجسام الخفيفة، فالأرض والماء يتحركان جميعًا إلى مركز الكل لذلك صارت حركتهما واحدة بالنوع رغم أن الأرض تتحرك أسرع من الماء فالسرعة والبطء لا يغيران النوع. وكذلك الحال في النار والهواء فإنهما يتحركان من المركز وإن كانت النار أسرع حركة.

وهكذا يتضح لنا أن حركة الماء والأرض واحدة بالنوع، وأن النار والهواء كذلك. فإذا كان يحيى النحوى يرى أن الأرض والماء ليسا واحدًا بالنوع وكذلك الهواء والنار فمعنى ذلك أنه يجعل الأسطقسات اثنين لا أربعة. وهذا قول باطل.

كما زعم أن الذى يتحرك على استدارة، والذى يتحرك على استقامة. وإن كانا مختلفى الحركة بالنوع فليس يلزم أن تكون طبيعتهما مختلفة، بل ممكن أن تكون واحدة، ويستدل على ذلك بأن الماء والأرض مختلفة وإن كانت حركتهما واحدة بالنوع.

ويرد الفارابى على يحيى النحوى ويقول أن كلامه الذى قاله "فى الهواء والنار والماء والأرض" بأن حركتهما واحدة بالنوع كذب، وليس الأمر كما قاله، وذلك لأن مكان الماء غير مكان الأرض، وكذلك الهواء غير مكان النار. والحركة إنما تكون واحدة بالنوع متى كانت الغاية التى تخص المكان غاية واحدة فى النوع والمكان الذى يخصهما جميعًا واحدًا بالنوع. وإذا لم يكن مكان الماء والأرض واحد بالنوع فحركتهما ليست واحدة بالنوع(٨٧).

وقد تأثر موسى بن ميمون بالفارابى فى نظرته إلى حركة الأجسام الأسطقسية ووضح هذا التأثير فى قول ابن ميمون "وفى داخل هذه الكرة الدائرية التى تلينا مادة واحدة مباينة لمادة الجسم الخامس قبلت أربع صور أولى وصارت بتلك الأربع أربعة أجسام (الأرض - الماء - النار - الهواء). وكل

واحد من هذه الأربعة له موضع طبيعى خصيص به لا يوجد فيه غيره وهو متروك مع طبيعته. وهى أجسام ميتة لا حياة فيها ولا إدراك ولا تتحرك من تلقاء أنفسها، بل هى ساكنة فى مواضعها الطبيعية. فإن أخذ واحد عن موضعه الطبيعى بالقصر فعند زوال القاسر يتحرك للرجوع لموضعه على استقامة وليس فيه مبدأ يسكن به ولا يتحرك به على غير استقامة. والحركات المستقيمة الموجودة لهذه الأربعة أسطقسات إذا تحركت للرجوع لمواضعها حركتان: حركة نحو المحيط وهى للنار والهواء، وحركة نحو المركز وهى للماء والأرض. وإذا وصل كل منهما لموضعه الطبيعى سكن" (٨٨).

وهكذا أثبت الفارابى وجود عناصر أربعة، وبذلك رد على من حاول إثبات وجود عنصر واحد. كما أثبت أن لهذه العناصر كيفيات ليست بصور للأسطقسات، بل هى أعراض تابعة للصور الحقيقية، لأنها إن كانت صور فإن ذلك ينفى الفعل والانفعال الذى يكون بقوى متضادة لا تنبعث من صورة متفقة، بل تنبعث عن صور مختلفة وعلى هذا تكون الأسطقسات كثيرة كما تكون متناهية.

وفى ذلك يقول الفارابى "وإن الأجسام الأسطقسية توجد فيها قوى مهيأة نحو الفعل وهو الحرارة والبرودة وقوة مهيأة نحو الانفعال السريع والبطىء وهو الرطوبة واليبوسة، وأن القوى الأخرى الفعلية منهما والانفعالية هى كلها تابعة لتلك الأمور الأربعة الأول، وأنه ليس إلا واحد من هذه الأربعة بصورة للأسطقس، بل هى أعراض تابعة للصور الحقيقية" (٨٩).

فالحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة هى المبادىء التى بها تفعل الأسطقسات الأول بعضها فى بعض، وهى لها كلها كالالات، وأن الفاعلة الأولى هى صورتها التى بها ماهيتها ولكنها ليست هى أسطقسات الأجسام المركبة من حيث تلك الصور، بل من حيث لها هذه الكيفيات الأربع

الملموسة، فإنها إنما تفعل بالحرارة وتقبل أفعال غيرها بالرطوبة واليبوسة مختلطين، فالمبادىء التى بهـا تفعل الأجسام المركبة هى البرودة والحرارة، والمبادىء التى بها تقبل الانفعالات والآثار هى الرطوبة واليبس مختلطة باللذين يوجدان فيها.

كما أن الحرارة تعتبر هى المبدأ الأول الذى يفعل به الجسم المركب فعله، وهى الآلة الأولى غير الجسمانية والمبدأ الأول غير الجسمانى بعد الصورة الذى يفعل له الجسم فعله. أما البرودة فهى آلة ثانية غير جسمانية ومبدأ ثان غير جسمانى بعد الصورة(٩٠).

٢ - مذهبه فى الكون والفساد:

يعرض الفارابى مذهبه فى الكون والفساد بدقة محكمة بناء على ما توصل إليه من أحكام خاصة بمبادىء الموجودات. فهو قد ذهب إلى القول بأن مبادىء الأجسام ثلاثة فقط: وهى المادة والصورة والعدم (كمبدأ بالعرض)، كما أنه ذهب إلى أن العلة المادية للكون والفساد هى الهيولى القابلة للصور على التوالى أى أن فساد جوهر هو كون جوهر آخر والعكس بالعكس. وعلى هذا فهما صورتان لتحول واحد.

كما أن تمييزه بين الكون والفساد وهو الذى يقع فيه التغير دفعه، وبين المقولات الأربع الأخرى التى تقع فيها الحركة على التدريج. يعد أساسًا من الأسس التى يستند إليها فى تقرير مذهبه فى الكون والفساد. فما هى حقيقة مذهبه وكيف عرضه؟؟

يبدأ الفارابى أولاً بتعريف كل من الكون والفساد. فالكون هو تركيب ما أو شبيه بالتركيب، أما الفساد فهو انحلال. ويمكن أن نطلق على التركيب الاجتماع، وعلى الانحلال الافتراق.

والتحليل والتركيب لا يكون إلا فى عالم ما تحت فلك القمر أو عالم العناصر، لأنه لا تحليل ولا تركيب فى شىء واحد، بل أقل ما يقع عليه التحليل والتركيب شيئان. ولذلك لا يخضع عالم الفلك للكون والفساد لأنه واحد غير متكثر(٩١).

وتعتبر الأسطقسات الطبيعية هى أصول الكون والفساد. فالكون هو حدوث صورة جوهرية فى المادة والفساد بطلانها(٩٢).

فإذا رجعنا إلى نظرية الفارابى فى الحركة لوجدنا أنه يقرر أن التغيير لا يتم إلا بين ضدين. فيكون من لا وجود إلى وجود وهو الكون، أو من وجود إلى لا وجود وهو الفساد. فإذا تغير الشىء أو انتقل من وجود إلى وجود، أو من حال إلى حال كان هذا حركة. وتكون هذه الحركة فى الكيفية، كأن ينتقل الجسم من كيفية إلى كيفية أخرى كتسخين الماء وتبرده أو استبدال البياض بالسواد "فالاستحالة هى تغير يعرض للجوهر فى كيفيته"(٩٣). وقد تكون بزيادة في الجسم فينمو الجسم أو ينقص ولكن صورته فى الحالتين تظل باقية.

وقد تكون فى الجسم حركة كمية دون زيادة ونقصان، كأن يقبل الموضوع نفسه مقدارًا أكبر أو أصغر بتخلخل أو تكاثف دون أن يكون هناك انفصال فى أجزائه. كما أن حركة الجسم فى المكان وانتقاله من مكان إلى آخر دون أن يتغير بالنمو ولا بالكيف كان هذا أيضًا حركة وتخضع لما يسمى بحركة النقلة، وهى الحركة الأساسية التى يمكن رد جميع الحركات إليها، إذ تعتبر شرط لحركتى الكم والكيف كما أثبتنا ذلك سابقًا.

وهكذا فمن تقريره لنظرية الحركة وبيان أنواعها يثبت استحالات العناصر نتيجة لتأثير بعضها فى بعض. "هذه المواد الأربع التى هى أصول الكون والفساد قابلة لاستحالة بعضها إلى بعض، والأشياء الكائنة الفاسدة

التى تظهر من الأمزجة التى تظهر فيها مع النسب المختلفة التى تعطيها الاستعداد لقبول الخلق المختلفة والصور المختلفة التى بها قوامها"[٩٤].

وعلى سبيل المثال إذا كانت المواد الأرضية مكونة من أربع عناصر هى "الماء والتراب والهواء والنار" وأن كل واحد منها يمثل اتحاد اثنين من خصائص أربع: جاف بارد، رطب وبارد، رطب ودافىء، جاف ودافىء. فإن كل عنصر منها قد يتحول إلى آخر وذلك عن طريق تحول إحدى الخصائص الأساسية إلى نقيضها مثلاً يتحول الماء إلى أرض عندما يتجمد وإلى هواء عندما يتبخر. وهكذا سائر العناصر فهذه استحالة، وإذا حصلت هذه التحولات فى الجوهر وبقى على نوعه فهو فساد[٩٥].

أما كيفية تفسير حركة الطبيعة وحدوث الأشياء فيها. فالفارابى يعرضها بدقة من خلال تشخيصه للعلاقة بين عالم ما فوق فلك القمر، وعالم الكون والفساد. فيقرر أنه نتيجة للطبيعة المشتركة للأجرام السماوية يلزم عنها وجود المادة الأولى المشتركة لموجودات عالم الكون والفساد، وعن اختلاف جواهرها يلزم وجود أجسام كثيرة مختلفة الجواهر، وعن تضاد نسبها وإضافاتها ينتج وجود الصور المتضادة فى الموجودات، وعن تبدل متضادات النسب عليها وتعاقبها فيلزم من ذلك تبدل الصور المتضادة على المادة الأولى.

فإذا حدث فى ذات واحدة نسب متضادة وإضافات متعاندة فى وقت واحد من جماعة أجسام فيها اختلاط فى الأشياء ذات الصور المتضادة وامتزاجاتها، فتؤدى هذه الامتزاجات المختلفة إلى حدوث أنواع كثيرة من الأجسام.

لكن هذه الأجسام تخضع عند الفارابى لقانون الترتيب فيحدث أولاً الأسطقسات، ثم ما جانسها من الأجسام مثل البخارات وأصنافها مثل الغيوم والرياح وسائر ما يحدث فى الجو والأرض والماء والنار، ثم يحدث فى هذه

الأسطقسات امتزاجـات واختلاطات كثيرة متضادة، وبغيـر تضاد بتأثير القوى التى بهـا أو القوى التى تفـعل بعضـها فى بعض، أو القـوى التى يقبل بـها بعضها فعل بعض، ثم بتأثير من الأجسـام السماوية فيحدث من اجتماع هذه الأفعال كلها أصناف من الاختلاطات والامتزاجات(٩٦).

فعندما تختلط لأسطقسات بعضها معه بعض ينتج من ذلك أجسام كثيرة متضادة ويسمى ذلك اختلاطًا أول.

وعندما تختلط هذه الأجـسام المتضادة بعضها مع بعض فـقط، وبعضها مع بعض ومع الأسطقـسات ينتج من ذلك أجـسام كثـيرة مـتضـادة الصور. ويسمى ذلك اختلاطًا ثانيًا.

وعندما يحدث فى كل جسم من الأجسـام المتضادة الصور، قوى يفعل بها بعضها فى بعض، وقوى تقبل بها فعل غـيرها فيها، وقوى تتحرك بها من تلقاء نفسها بغـير محرك من خارج، ثم تفعل فيها الأجـسام السماوية ويفعل بعضـها فى بعض، وتفعل فـيها الأسطقـسات، وتفعل هى فى الأسطقـسات أيضًا، فيـحدث من اجتمـاع هذه الأفعال بجهـات مختلفة اخـتلاطات أخرى كثيـرة تبعد بها عن الأسطقـسات والمادة الأولى بعدًا كثيـرًا. ولا تزال تختلط اختلاطًا بعد اختلاط قبله فيكون الاختـلاط الثانى أبدا أكثر تركيبًا مما قبله إلى أن تحدث أجسام لا يمكن أن تخـتلط فيحدث من اختلاطهـا جسم آخر أبعد منها عن الأسطقسات فيقف الاختلاط(٩٧).

وهكذا يتـوالى ظهـور الأجسـام عن تلك الاخـتلاطات وإن كـان كل اختلاط يظهـر عنه أجسام مختلفـة عن الاختلاط الذى بعده فالمعدنيـات مثلاً تحـدث باختـلاف أقـرب إلى الأسطقسـات وأقل تركـيبًـا ويكون بعـدها عن الأسطقسـات برتب أقل، أمـا النبات فيحـدث بأخلاط أكبر تركيبًا وأبعد عن

الأسطقسات برتب أكثر، والحيوان غير الناطق يحدث باختلاط أكثر تركيبًا من النبات، ثم يحدث الإنسان من الاختلاط الأخير الذى ليس بعده اختلاط.

هذه الامتزاجات والاختلاطات التى تحدث فى الأجسام تصبح بها مهيأة لقبول النفوس من عالم ما فوق فلك القمر. يقول الفارابى "وأنه يجب في الأسطقسات بحسب نسبتها من السماويات ومن أمور منبعثة من السماويات أن يحدث فيها امتزاجات مختلفة تستعد بها لقبول النفوس النباتية والحيوانية والناطقة من الجوهر العقلى الآخر، وأن الكون والفساد وغيرهما إنما يكون بقرب العلل وبعدها وذلك هو الحركة"(٩٨).

وهكذا يفسر الفارابى ظهور الكائنات فى عالم الكون والفساد وقد جعلها الفارابى على ضربين:

١ - ضرب متشابه الأجزاء.

٢ - ضرب مختلف الأجزاء.

فما هى خصائص كل ضرب منهما؟؟

يرى الفارابى أن الموجودات المتشابهة الأجزاء هى التى تحدث بتركيب لا تبقى به ماهية كل واحد من تلك الأجزاء على الوجه الذى كان له، وهو تركيب الامتزاج الذى يحصل بفعل بعض فى بعض وانفعال بعض عن بعض. من هذه الأجسام المتشابهة الأجزاء المتكونة عن الأسطقسات: المعادن والأجسام الحجرية وما جانسها.

أما الموجودات المختلفة الأجزاء فهى التى تحدث بتركيب أجسام متشابهة بعضها إلى بعض تركيبًا تبقى به ماهية كل واحد من تلك الأجسام محفوظة، وهو تركيب تجاور وتماس. من هذه الأجسام الطبيعية المختلفة الأجزاء: النبات ثم الحيوان(٩٩).

وهكذا يبين الفارابى أن هذه المركبات التى تولدت عن العناصر الأربعة قد تكون ذو صورة لا نفس لها ويسمى معدنيًا، وذو صورة هى نفس غازية ونامية ومولده للمثل لا حس ولا حركة إرادية له ويسمى نباتًا، وذو صورة هى نفس غازية ونامية ومولده للمثل وحاسة ومتحركة بالإرادة ويسمى حيوانًا(١٠٠).

وإذا كان الفارابى قد بين لنا كيفية وجود الموجودات والكائنات فى هذا العالم الأرضى، فإنه لكى يبين لنا بقاءها ودوامها يعتمد على نظريته فى مبادىء الموجودات فكيف ذلك؟؟

يذهب الفارابى إلى أن الموجودات لما كان قوامها من مادة وصورة، وكانت الصورة متضادة، وكل مادة من شأنها أن توجد لها هذه الصورة وضدها، فصار لكل واحد من هذه الأجسام حق واستئهال بصورته، وحق استئهال بمادته. فإذا كان يحق له الوجود بحسب صورته بقي على وجوده الذى له، وإذا كان يحق له الوجود بحسب مادته فإنه قد يوجد وجوداً آخر مضادًا للوجود الذى له، وإذا لم يكن أن يوجد فى هذين معًا فى وقت واحد لزم ضرورة أن يوجد فى كل واحد منهما مدة ما ثم يتلف ويوجب ضده وهكذا. فليس وجود أحدهما أولى من وجود الآخر، ولا بقاء أحدهما أولى من بقاء الآخر. فكل واحد منهما له قسم من الوجود والبقاء.

وهكذا فالمادة الواحدة لما كانت مشتركة بين ضدين وكان قوام كل واحد من الضدين بها، ولم تكن المادة أولى بأحد الضدين دون الآخر، وفى نفس الوقت فلا يمكن أن توجد لكليهما فى وقت واحد، لزم ضرورة أنك تعطى تلك المادة أحيانًا هذا الضد، وأحيانًا ذلك الضد، ويعاقب بينهما فيصير كل واحد منها كأن له حقًا عند الآخر، ويكون عنده شىء ما لغيره، وعند غيره

شىء هو له، وعند كل واحد منهما حق ما ينبغى أن يصير إلى كل واحد[١٠١].

ولكى يتحقق العدل فى هذه الموجودات لم يكن أن يبقى الشىء الواحد دائمًا على أنه واحد بالعدد، فجعل بقاءه الدهر كله على أنه واحد بالنوع، ولكى يبقى الشىء بالنوع فلابد أن يوجد أشخاص ذلك النوع مدة ما ثم تتلف ويقوم مقامها أشخاص أخرى من ذلك النوع[١٠٢].

وهكذا ومع ثبات قانون التحول الدائم فى المادة الذى يقرره الفارابى تصبح دلالة الكون تركيبًا ما أو شبيهًا بالتركيب، ودلالة الفساد تحليلاً ما أو شبيهًا بالانحلال. وكل ما كان تركيبه من أجزاء أكثر كان زمان تركيبه أطول والعكس بالعكس[١٠٣].

وهكذا ينتهى الفارابى إلى تحديد الممكنات فى عالم الطبيعة حيث يرى أنها تظهر على نحوين:

١ - ممكن يتحقق فيه الشىء أو لا يتحقق وهذا هو المادة بدلالتها المطلقة.

٢ - ممكن يتحقق بذاته وهو المركب من الاثنين معًا. المادة والصورة.

وأدنى هذه الممكنات مرتبة مالم يكن له وجود محصل ولا بواحدة من الضدين. وتلك هى المادة الأولى. والتى فى المرتبة الثانية ما حصلت موجودة بصورة ما حصل لها بحصول صورها إمكان أن توجد وجودات متقابلة أيضًا فتصير مواد لصور أخر... ولا تزال هكذا إلى أن تنتهى إلى صور لا يمكن أن تكون الموجودات المتحصلة بتلك الصور مواد لصور أخر فتكون صور تلك الموجودات صورًا لكل صورة تقدمت قبلها وهذه الأخيرة أشرف الموجودات الممكنة، والمادة الأولى أخس الموجودات الممكنة[١٠٤].

وهكذا سيطرت على الفارابى فى دراسته لمراتب الممكنات فى العالم الطبيعى فكرة الأشرف والأفضل وهى الفكرة التى لازمته فى مختلف أجزاء فلسفته سواء كانت طبيعية أو إلهية أو سياسية أو أخلاقية. فهو يرى أن كل ما كان أقرب إلى طبيعة المادة الأولى كان أخس وأدنى، وكل ما كان أقرب إلى طبيعة صورة الصور كان أشرف وأسمى. والأشرف عند الفارابى هو كل ما هو أقدم فى ذاته ولا يصح وجود تاليه إلا بعد وجود مقدمه[١٠٥]. وهذا رغم أن الفارابى يذهب إلى أنه لا توجد المادة مفارقة لصورة ما فى وقت أصلاً وهو موقف أرسطو طاليس.

٣ - نقد الفارابى لمن أنكر الكون والفساد:

يعتبر مذهب الفارابى فى الكون والفساد وقانون التحول الدائم فى المادة ردًا على من أنكر الكون والفساد، ويقوم نقده أساسًا على دحض اعتقادهم بأن البسائط مثل الأرض والماء والنار والهواء "لا تفسد جواهرها ولا شىء منها يوجد من حيث طبيعته، بل إنه مركب من الطبيعة التى ينسب إليها ومن طبائع أخرى. ويرى الفارابى أنهم قد أخطأوا حين فهموا قولنا" غير موجود "على أنه ليست له ماهية أصلاً وبالتالى فلا يمكن أن يصير موجودًا وأن يحصل عنه موجود بالفعل طالما أنه غير موجود وليس له ماهية، ويعلل قولهم ذلك بأنهم رأوا "أن ما يحس أشياء تحدث وتحصل بالفعل، وكان ما يحدث يسبق إلى النفس أنه يحدث عن غير موجود، وكان الأسبق إلى النفس عن غير الموجود، أنه لا ماهية له أصلاً لزم عندهم محال إذ كان يلزم أن يحدث موجود من غير موجود، فاعتقد بعضهم أن هذا يلزم عنه أيضًا محال. إذ كان يلزم أن يكون ما هو الآن موجود حادث الوجود قد كان موجودًا قبل حدوثه، فأبطلوا الكون والحدوث وقالوا أن الأشياء كلها لم تزل ولا تزال وليس فيها شىء يحدث ويبطل"[١٠٦].

وينتهى الفارابى إلى أن هذا الفهم فاسد. لأنهم فهموا أن ما هو لا موجود لا ماهية له أصلاً.

كما أن الفارابى كما مر بنا من قبل قد تعرض بالنقد لمذهب "الجوهر الفرد" ودحض المقدمات التى استند إليها القائلون بأن الجسم يتكون من أجزاء لا يمكن أن تنتهى فى القسمة إلى ما لا نهاية، بل لا بد من وجود جوهر فرد أو أجزاء لا تتجزأ. وقد ذهب أصحاب هذا المذهب إلى أن افتراق الأجزاء هو فسادها واجتماعها هو كونها. ومن هنا فقد كان موقف الفارابى ومن قبله أرسطو من أصحاب المذهب القائل: بأن الطبيعة تنحل إلى وحدات صغيرة هى الذرات إنما يقوم على مذهبها فى اعتبار أن المادة الأولى أو الهيولى قد اكتسبت صوراً أربع وهى الكيفيات الأربع "الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة" بحيث نشأ عنها أربعة أجسام بسيطة هى "النار والهواء والماء والتراب" ومنها تتكون سائر الأشياء بحيث تنشأ الأجسام البسيطة نتيجة لالتقاء الكيفيات الأربع الأولى اثنين اثنين. فالنار حرارة ويبوسة، والهواء حرارة ورطوبة، والماء برودة ورطوبة، والتراب برودة ويبوسة(١٠٧).

وهكذا ينقد الفارابى أصحاب مذهب الجوهر الفرد من جهة تفسيرهم للكون والفساد لأن هذا المذهب لا يستطيع تقديم تفسير محدد لتنوع الموجودات فى عالمنا الطبيعى. فهو يقدم لنا وصفًا للكون والفساد عن طريق اجتماع الذرات وافتراقها، ولكنه لا يبين المبادىء التى تحكم هذا الاجتماع والافتراق.

ورغم صحة نقد الفارابى هذا إلا أننا يمكننا القول بأن مذهبه والذى تابع فيه أرسطو إلى حد كبير هو بدوره يحمل أخطاءًا قد تفوق أخطاء من نقدهم، فقد سبق أن ذكرنا أنه سيطرت على مذهبه فكرة القول والفعل، وهى بما تقوم عليه من جذور ميتافيزيقية سبق أن أوضحتها فى دراستى لمبادىء الموجودات الطبيعية عنده، لم توضح لنا عمليات الاستحالة والكون والفساد توضيحًا يقوم على النظرة الحركية الديناميكية بل تميزت بالتفسير الاستاتيكى الذى ساد معظم أجزاء فلسفته الطبيعية.

رابعا: أثر العالم العلوى فى العالم السفلى:

تلعب الأفلاك والأجرام السماوية دورًا هامًا فى عالم الكون والفساد من حيث إن الحركة الدورية الصادرة عنها فى رأى الفارابى تكون سببًا فى اشتراك العناصر الأربعة فى عنصر واحد، وتباين حركتها تكون سبب اختلاف الصور الأربع وتغيرها من حال إلى حال بسبب تغير المواد الأربع ذاتها ويحدث عن ذلك الكون والفساد[١٠٨].

وقد سبق أن بينا أن الكون والفساد والاستحالة إذا كانت أمور متبدلة ومتغيرة، وأن لكل متغير أو متبدل سبب، فإن هذا يدل على وجود حركة مكانية مسببة لهذا التغير فهى مقربة الأسباب ومبعدتها، ومقوية الكيفيات ومضعفتها. وقد اتضح لنا ذلك عندما تعرضنا لدراسة الحركة عند الفارابى وأوضحنا أنه يجعل حركة النقلة هى أولى الحركات وأن سائر الحركات تحتاج إليها.

وإذا كانت مبادىء الحركات كلها ترجع إلى الحركة المستديرة، فإن الحركات السماوية المستديرة المقربة لقوى الأجرام العلوية ومبعدتها هى أسباب أولى للكون والفساد، كما أن عوداتها أسباب لعود أدوار الكون والفساد والحركة الحافظة لنظام الأدوار. وفى ذلك يقول الفارابى "ثم تلحق الأجسام السماوية لأجل اختلاف أوضاع بعضها من بعض، ولأجل اختلاف أوضاعها من الأرض، أن تقرب أحيانًا من الشيء وتبعد أحيانًا، وأن تجتمع أحيانًا وتفترق أحيانًا، وتظهر أحيانًا وتستتر أحيانًا، ويعرض لها أن تسرع أحيانًا وتبطىء أحيانًا، وهذه متضادات ليست فى جواهرها ولكن فى إضافاتها بعضها إلى بعض، أو فى إضافتها إلى الأرض، أو فى إضافاتها إلى الأمرين جميعًا. وعن هذه التضادات التى تلحق إضافتها ضرورة تحدث فى المادة

الأولى صور متضادة وتحدث فى الأجسام التى تحت الجسم السماوى أعراض متضادة وتغايير متضادة"(١٠٩).

وقد أعطى الفارابى مثلاً لذلك بأن النار مثلاً تحتاج فى أن يكون عنها وعن الماء بخار إلى حرارة يتبخر بها الماء، كما تحتاج الشمس فى أن تسخن ما لدينا إلى أن تتحرك هى ليحصل لها بالحركة حرارة فيما لدينا(١١٠).

ولكن يتردد سؤال هام وهو لماذا لم يكن فى استطاعة عالم ما تحت فلك القمر أن يستقل بنفسه وبموجوداته عن تأثير العالم العلوى؟؟

يرد الفارابى على هذا التساؤل قائلاً أن الموجودات التى دون الأجسام السماوية فى نهاية النقص فى الوجود، وذلك لأنها لم تعط من أول الأمر جميع ما تتجوهر به على التمام فقد أعطيت جواهرها التى لها بالقوة البعيدة فقط لا بالفعل، أى أنها أعطيت مادتها الأولى فقط ولذلك فهى ساعية أبدا إلى ما تتجوهر به من الصورة، كما بلغ من تأخرها وتخلفها وخساسة وجودها أن صارت لا يمكنها أن تنهض وتسعى من تلقاء أنفسها إلى استكمالاتها إلا بمحرك من خارج. وهنا احتاجت إلى عالم ما فوق فلك القمر. ولم يكن محركها من خارج سوى الجسم السماوى وأجزاؤه ثم العقل الفعال. وفى ذلك يقول الفارابى "ما تحت فلك القمر أعطيت مادتها الأولى فقط. وهى بالقوة ولا يضير إلى استكمالاتها إلا بمحرك من خارج هو الجسم السمائى وأجزاؤه ثم العقل الفعال"(١١١).

وهنا يوضح لنا الفارابى مدي إحتياج كائنات عالم ما تحت فلك القمر إلى معونة العالم العلوى. ولا شك أن هذا لن يتم إلا وفقًا لهذا النظام المحكم الذى وضعه الفارابى والذى بمقتضاه يجعل الله وهو المبدأ الأول يحرك جميع الأفلاك الحركة الخاصة بها، وهو الذى يأمر سائر المبادىء أن تأمر سائر

الأفلاك بسائر الحركات. وبهذا الأمر قامت السماوات والأرض. وقد صدرت هذه المبادىء بعضها وفقًا لنظرية الفيض التى قال بها الفارابى.

هذا الارتباط بين المبـادىء هو الذى يوجب كونهـا معلولة بعضـها عن بعض وجميعها عن المبـدأ الأول. وهكذا ونتيجة لقرب هذا الجرم مما لدينا أو بعده واختـلاف أوضاعه تحدث الحركات الكائنة الفـاسدة وإلا لما أمكن وجود حركة حادثة عن محرك أزلى متحرك أزلى. فالسبب فى وجود كائنات فاسدة بالأجـزاء أزليـة الكل هو وجـود مـوجـود أزلـى بالجـزء والكل وهو الجـرم السماوى(١١٢).

وهكذا فهذه الموجـودات الممكنة لما لم يكن لها فى أنفسهـا كفاية فى أن تحفظ وجوداتها على أنفـسها التى حصلت عليها، ولا أيضًـا إن كان لها قسط وجود عند ضدها لم يمكنها من تلقاء أنفسها أن تسعى لاستيفائه، لزم ضرورة أن يكون لكل واحد منهـا من خارج: فاعل يحـركه وينهضـه نحو الذى له، وحافظ يحفظ عليه ما حصل له من الوجود.

فالـفاعل الذى يحـركه، والحـافظ الذى يحفظ عليـه ما حـصل له من الوجود هو الجسم السماوى وأجزاؤه.

وقـد بين الفارابى أن الجـسم السـماوى يـفعل ذلك بأوجـه مـختلفـة منها(١١٣):

١ - أنه يحرك بغـير توسط وبغيـر آلة شيئًـا منها إلى الصـورة التى بها وجوده.

٢ - أنه يعطى المادة قوة تنهض بها من تلقاء نفسها فتتحرك نحو الصورة التى بها وجودها.

٣ - أنه يعطى شيئًا ما قوة فيحرك ذلك الشىء بتلك القوة شيئًا آخر غيره إلى الصورة التى بها وجود ذلك الآخر.

٤ - ومنها أنه يعطى شيئًا ما قوة يعطى بها ذلك الشىء شيئًا آخر قوة يحرك بها ذلك الآخر مادة إلى الصورة التى شأنها أن توجد فى المادة، وفى هذا يكون الجسم السماوى قد حرك المادة بتوسط شيئين. وقد يكون للمادة بتوسط ثلاثة أشياء وأكثر على هذا الترتيب.

ولا تنحصر مهمة الجسم السماوى فى تحريك الموجودات الممكنة فحسب، بل يقوم بمهمة حفظ ما حصل لها من الوجود على أوجه أيضًا:

١ - إما أن يجعل مع صورته التى بها وجوده قوة أخرى وذلك مثل المنى للحيوان الذكر فإنه بهذه القوة يفعل من المواد شبيهة فى النوع.

٢ - وإما أن يجعل ما يحفظ به وجوده فى جسم آخر خارج عنه، فيحفظ وجوده بأن يحفظ عليه ذلك الجسم الآخر، فيكون هذا الآخر كالخادم له فى حفظ وجوده. مثال ذلك الأفاعى فإنها آلة للأسطقسات أو خادم فى أن تنتزع من سائر الحيوان مواد الأسطقسات وذلك بأن تحل أنواع الحيوان إليها.

فهذه الآلات إن كانت مقترنة بالصورة فى جسم واحد آلات غير مفارقة وإن كانت فى أجسام أخر كانت آلات مفارقة(١١٤).

ولكن لا بد وأن تشير إلى أن تأثيرات الأجسام السماوية لا بد وأن يقابلها ما يظهر من تأثيرات قوى كل نوع من أنواع الموجودات، إذ أن تأثيرات الأجسام السماوية ليست ضرورية بل تجتمع من أفعال أخر قد تضادها وتمنع

فعلها، وهى أفعال الأمور الأرضية الكائنة عن جواهرها من طبائع ونباتات وحيوانات وأفعال إرادية للإنسان. فمثلاً نجد أن الأجسام السماوية قد تفعل فى الأجسام التى تحتها بسخونة أزيد أو أنقص، فتتبع مقادير تلك السخونة فى تلك الأجسام آثار وصور أخر وأعراض أخر تتبع تلك الصور والآثار، ولكن قد يحدث أن يعوقها أفعال أخر طبيعية مضادة لها من ذلك أفعال البخارات الباردة التى تنفق فى الهواء فى ذلك الوقت وأفعال أصناف المياه(١١٥).

وهكذا بعد أن يبين الفارابى ما للأجسام السماوية من تأثيرات فى وجود الأسطقسات وحركتها وحفظها. تساءل هل الأجسام السماوية فيها كفاية فى أن يحصل هذا ذا طبيعة، وذاك نفس وذلك ذا عقل؟؟

يجيب الفارابى على ذلك بأن الأجسام السماوية ليس فيها كفاية دون العقل الفعال فى وجود الموجودات التى يحتوى عليها عالم ما تحت فلك القمر. ويقرر أن العقل الأخير (الفعال) يصير سببًا للنفوس الأرضية من جهة تعقله للأول، وتصير عنه الأسطقسات من جهة ما يعقله من ذاته بتوسط السماوية ومن أمور منبثقة من السماويات يحدث فيها امتزاجات مختلفة تستعد بها لقبول النفوس النباتية والحيوانية والناطقة من العقل الفعال "فالسماوية معدة فقط"(١١٦).

ويفسر ذلك فى شرحه لفلسفة أرسطو طاليس حيث يقول "أنه إلى هاهنا لم يتبين أن الأجسام السماوية أعطت الأجسام الطبيعية سوى الحركة. ولذلك ينبغى أن يفحص أيضًا عن جواهر الأجسام السماوية، هل هى طبيعية أو نفس أو عقل أو شيء آخر أكمل من هذا؟ ولكن هذه أشياء خارجة عن النظر الطبيعى وينبغى أن يفحص عنها بوجه آخر غير النظر الطبيعى"(١١٧).

وبهذا يثبت الفارابى تأثير الأجرام العلوية فى جميع العناصر الأرضية بمعاونة العقل الفعال. وهو من خلال هذا التأثير يرد كل ما يحدث فى العالم إلى أسباب ضرورية تدرك بالفعل.

وإذا كان الـفارابى قـد وقع فى العديد من الأخطاء ناتجـة عن التـصور القديم للأفلاك السماوية ذلك التـصور الذى أصبح فى ضوء العلم الحديث لا أساس له.

خامسًا: إثبات كروية الأرض وثباتها فى مركز الكون:

وفقًا لما تذكره كتب الفلسفة القديمة فإن إثبات كروية الأرض لم يكن أمرًا سهلاً ميسورًا، خاصة وأن المشاهدة الحسية تدلنا على أن الأرض بسيطة مستوية السطح. وقد كان "انكسيما ندروس" من أوائل الفلاسفة الطبيعيين الذين وضعوا فروضًا علمية توصلوا بها إلى تصور الأرض على شكل أسطوانى أو مخروطى نسبة قمته لقاعدته ٣ : ١، وهى غير مرتكزة على حامل بل معلقة فى الفضاء وبفعل ما يشبه الجاذبية. ثم جاء "فيثاغورث" وأثبت كروية الأرض مستندًا إلى بعض الحجج، منها أن الشكل الهندسى الكامل هو الشكل الكروى لكمال انتظام أجزائه بالنسبة للمركز، ومنها أن الأجرام السماوية بما فيها الأرض لا يمكن تصورها إلا على هذا الشكل الكامل"(١١٨).

أما "أفلاطون" فقد ذكر صراحة فى "طيماوس" أن العالم كرويًا مستديرًا كامل الاستدارة، حيث جعل الأرض تجارى شكل الكرة وقد احتلت منه موقع المركز. وقد اعتمد "أرسطو" فى كتابه "السماء والعالم" استنتاجات طيماوس فأثبت كروية الأرض مستدلاً على ذلك ببعض الحجج والبراهين القائمة على الملاحظة والمشاهدة.

وقد انتقلت هذه الحجج فيما بعد مع غيرها من حجج فلاسفة اليونان إلى العرب فاعتمد الكندى والفارابى وابن سينا وغيرهم الكثير منها فى إثبات كروية الأرض(١١٩).

فالفارابى على سبيل المثال قد قال بكروية الأرض بناء على كروية العناصر كما فعل أرسطو حيث يقول "وشكل كل واحد من الأربعة على مثل الكرة" ويقول أيضًا "والعالم مركب من بسائط صائرة كرة واحدة"(١٢٠) أما

أرسطو فيقول "إذا تركنا جزء من المادة لنفسه فإنه يتهيأ بهيئة الكرة وإذا كانت الأرض ساكنة فإن شكلها بالتالي يكون كرويًا[١٢١].

كذلك تابع الفارابي أرسطو في القول بثبات الأرض وسكونها في مركز الكون بناءًا على المبادىء التي توصل إليها. فهي ساكنة لا حركة لها طالما أن صورتها الطبيعية واحدة وحيزها واحد، كما أنه لا عائق لها عن أن تكون في حيزها الطبيعي، وأنه "أي الجسم" إن كان بسيطًا اقتضى حيزًا واحدًا وشكلاً غير مختلف أجزائه وذلك هو المستدير، ولذلك صار كل واحد من هذه الجواهر ذوات أعظام محدودة وأشكال محدودة وقد تبع ذلك أن يكون المكان الذي لها أفضل الأمكنة حيث يلزم ضرورة أن يكون كل جسم محدود في مكان محدود[١٢٢].

ويؤكد الفارابي في عرضه لفلسفة أرسطو طاليس ثبات الأرض في موضعها، وهو الوسط بحيث لا يمكنها أن تتحرك عن الوسط أي ليس لها بجملتها انتقال عن مكانها ولا في مكانها، ويستدل على ذلك بحركة العناصر إذ يقول... ويلزم أن تكون الأجسام المتحركة بالحركة المكانية التي أبسط ما تكون ثلاثة: فمتحرك حول الوسط، ومتحرك إلى الوسط، ومتحرك من الوسط" ثم يعقب بقوله "والجسم الذي في الوسط وهو الأرض تجتمع فيه جميع الأسطقسات على ما ألزمنا وعلى أن الأمر الذي بين بالمشاهدة"[١٢٣].

وهكذا فالأرض كما يرى الفارابي ثابتة في الوسط وتدور حولها تسعة أفلاك "والأجسام السماوية كثيرة وهي تتحرك باستدارة حول الأرض أصنافًا من الحركات كثيرة"[١٢٤].

وبذلك يكون الفارابي قد أنكر حركة الأرض حول محورها متابعًا في ذلك أرسطو وعنه انتقلت إلى سائر المتكلمين والفلاسفة[١٢٥].

ورغم أن العلم الحديث بنتائجه التى توصل إليهـا والتى استغرقت قرونًا طويلة قد أثبت خطأ نظرية الفارابى ومن قـبله أرسطو، حيث لم تعد الأرض هى مركز العالم لأنها ليست سـوى واحدة من الكواكب السيارة العديدة التى تدور حول الشمس، أقـول رغم خطأ هذه النظرية من زاوية العلم الحديث إلا أننا لا نكون منصفـين إذا أثبتنا خطأ نظريته فى ضوء النتـائج التى وصل إليها علم الفلك الآن. . . فلم تكن الدراسات التجريبية أو الآلات قد تطورت بهذا الشكل، ولا يمكن القـول بأنه بالنسبـة لفلاسـفة العـرب كان يمكنهم سـبق عصرهم بقـرون عديدة، إذ أن المحاولات التى قام بها العلماء لإثبـات حركة الأرض من أيام "كوبرنيكوس" ثم "جـاليليو" ثم "نيوتن" باكتشـافه قوانين التثـاقل العام وأخيرًا فـوكهول عام ١٨٥١م بالـتجربة التى أجراها فى فـرنسا والتى انتهت إلى تغيير فكرتنا عن الأرض وأهميتها فى النظام الكونى.

أقول هذه المحـاولات قد اسـتغـرقت الكثيـر من الوقت والجهـد حتى وصلت إلى ما وصلت إليه الآن[١٢٦].

سادساً: العالم واحد متناه:

أثبت الفارابى سابقًا أن عالم الأفلاك يختلف بخصائصه وأحكامه عن عالم الكون والفساد بحيث نجد هذا الاختلاف يتركز بصورة أساسية فى عدم التغير والثبات الذى فى الأجسام الفلكية، بينما نجد التحول والتغير فى الأجسام العنصرية وبحيث ترتب على هذا الفارق أن حركة الفلك اتسمت بأنها الحركة الدائرية لأن مضمونها هو العودة إلى نقطة الانطلاق. من حيث إن حركة الجسم المستديرة هى دورانه على نفسه حول مركزه. فهى لا توجب انتقاله فى المكان، كما لا توجب فيه تحولاً كيفيًا. بينما نرى عكس ذلك فى العناصر إذ أن خركتها المستقيمة تقتضى الانتقال فى المكان والتحول الكمى والكيفى. فهى إذن توجب تغيراً فى الأجسام. وقد ترتب على هذا الفارق بين الأجسام الفلكية والأجسام العنصرية الاختلاف بين النوعين فى البساطة والتركيب ترتب عليه اختلاف فى الشكل بينهما كما أثبتنا.

فتميزت الأولى بالبساطة والشكل الكروى، وتميزت الثانية بالتركيب والأشكال المختلفة من دائرية ومستقيمة، وبينما كانت الأجسام الفلكية حركتها وزمانها "مبدعة" أى أزلية، كانت الأجسام الأرضية وحركاتها وزمانها كائنة فاسدة أى حادثة غير أزلية(١٢٧).

ورغم هذا الاختلاف والتباين الواضح الذى أثبته الفارابى بين العالمين "العلم العلوى، والعالم السفلى" إلا أنه يؤكد أن العالم واحد ويقول: "لا عالم غير هذه الكثرة المجتمعة من الأجرام السماوية والأسطقسات الأربعة"(١٢٨).

ولقد حاول الفارابى من أجل إثبات هذه الواحدية والاتصال إيجاد روابط بينهما، محاولاً هدم ما كان فى الأنظمة الفلسفية المثالية القديمة والوسيطة من فواصل حاسمة بينهما تمثلت فى إثباتهم وجود الخلاء، والأجزاء

التى لا تتجزأ ولا نهـاية لها وتتحرك فى هذا الخلاء بحـيث ترتب على قولهم هذا أنه: إذا كانت هذه الأجـزاء تتحرك حركـات غير محـددة، ويعرض عن حركاتها أن تجتـمع فى احياز لا نهاية لها ولا يمكن إحصائها، فإن اجـتماعها هذا يكفى أن يؤدى إلى ائتـلاف فى هيئات وعـوالم كثيـرة. وبذلك لا يكون العالم واحدًا(١٢٩).

رفض الفـارابى هذا وأثبت أن العـالم واحد بناء عـلى فكرته فى المكان الطبيعى للأجسام فهـو يذهب إلى أن للسماء الإحاطة، وللأرض الحيز الوسط من الإحاطة، يلى ذلك حـيز الماء ثم حـيز الهواء ثم حـيز النار(١٣٠). وبناء على أن لكل جسم مكانه الطبيعى الذى لا يخـرج عنه إلا بالقسر، فلا يمكن أن يكون هناك عنصر ما كالتراب أو الماء مثلاً فى عالم ونفس العنصر فى عالم آخر، إذ أن هذا يؤدى إلى وجـود خلاء بينهما. وهو قد نفـى القول بالخلاء. ويكون من الصحيح القـول بأن العالم واحد وأن عناصره مـرتبة كل منها فى موضعه الطبيعى "ويلزم ضرورة أن يكون جسم يتحرك باستدارة محيطًا بسائر الأجسام الأخرى ولا خلاء به أصلاً وأن يكون مـا داخل ذلك الجسم أجسامًا متصلة ومماسـة إذ كان ليس فيما بينهـا خلاء أصلاً فسمى الجـملة التى تحتوى على جميع الأجسام المتصلة أو المماسة العالم"(١٣١).

"كـمـا يثبت الـفارابى واحـدية العـالم بناء على نظـريته فى مـبـادىء الموجودات، وإذا أخذنا فى اعتبارنا تمييز الفارابى بين الصورة النوعية والصورة الجسميـة كما أوضحنا سابقًا، لاتضح لنا مدى الاتصـال بين العالمين من جهة الصورة، كـما أن هذا الاتصال واضح أيضًـا من جهة المادة بعد أن أصـبحت تعنى عنده قابلية للتـشكل والامتداد بشكل عام سواء كـان ذلك فى الأجسام الأرضية أو الأجسام الفلكية.

فلم تعد المادة مبـهمة كما كانت عند أرسطو بل تحـددت بالامتداد الذى

هو أساس التشكل بالصورة الجسمية ويؤكد الفارابى ذلك بقوله. "ويشاركه الإنسان فى المادة"[١٣٢] أى يشارك الأجسام السماوية فى تكونه من المادة الأولى، كما بين التشابه بينهما بقوله: "وأن الأجرام السماوية وإن كانت مشاركة للأسطقسات والكائنات فى كون كل واحد منها ذا مادة وصورة، فإن مادة السماويات مخالفة لمادة الأسطقسات والكائنات. كما أن صور تلك مخالفة لصور هذه وأنها تشترك فى الجسمية لأن الأبعاد الثلاثة فيها مفروضة"[١٣٣].

وهكذا تسنى للفارابى إثبات وحدة العالم وعنه انتقلت إلى سائر الفلاسفة الذين جاءوا بعده وخاصة ابن سينا، وابن باجة، وابن طفيل، وابن رشد إذ نجد عندهم بعض الأفكار التى تكشف عن تأثرهم بالفارابى الفيلسوف والذى اهتم بالبحث فى الفلسفة الطبيعية وخاصة إذا وضعنا فى اعتبارنا اطلاعه الواسع على فلسفة أرسطو الطبيعية وأسبقيته على هؤلاء الفلاسفة.

***

تعقيب

تبين لنا فيما سبق كيف كان الفارابى مهتمًا اهتمامًا كبيرًا بالبحث فى الفلسفة الطبيعية، صحيح أنه كان متأثرًا بالفلاسفة الذين سبقوه، أى فلاسفة اليونان، ولكن الصحيح أيضًا أن الفارابى قد وضع بصماته البارزة على مجال الفلسفة الطبيعية. لقد كان مضيفًا تارة، حاذفًا تارة أخرى، وكانت لديه القدرة على الاطلاع على كثير من الآراء، ولكنه أضاف إلى ذلك قدرة كبيرة على الهضم، والاطلاع على العديد من الأفكار، ثم الصهر لهذه الأفكار بحيث تبدو وكأنها لم تكن مجرد نقل عن آراء السابقين ومن هنا تحددت معالم الشخصية الفارابية والمنهج الفارابى فى تناوله لمسائل الطبيعيات وأيضًا لمسائل الإلهيات كما سيتضح لنا فى تناولنا لموضوعات الفلسفة الإلهية.

وقد وضح لنا كيف فسر الفارابى علم "الطبيعة" بمبادىء علم "ما بعد الطبيعة" فتداخلت المجالات الفيزيقية مع المجالات الميتافيزيقية فى أكثر الموضوعات التى تناولها بحيث شاب بعضها الغموض والخلط والاضطراب كأفكاره حول مبادىء الموجودات الطبيعية، وفكرة القوة والفعل وغيرها من الأفكار والمباحث سواء فى المجال الطبيعى أو المجال الإلهى. مما يؤكد لنا أن الميتافيزيقا قد ألقت بظلالها على فلسفة الطبيعة عنده.

ولو كان الفارابى قد أدرك أن العلم الطبيعى لا بد له من بحث الأمور الجوهرية الخاصة به حتى ما يبدو أنه متعلق فى ظاهره بالأمور الإلهية، لكان هذا أجدى وأنفع للعلم الطبيعى، ولتقدم خطوات نحو الاستقلال النسبى عن الفلسفة بمعناها الميتافيزيقى.

ولكن فى ضوء هذه النظرة المتكاملة نحو الفكر الفلسفى فى الإسلام، والنظر إلى الحقيقة الفلسفية على أنها واحدة يصبح من الضرورى بل من

المنطقى التلازم والترابط بين الفلسفة الطبيعية، والفلسفة الإلهية بحيث يؤدى هذا التلازم فى نهاية الأمر إلى قيام العلاقة والتداخل بين البدء والنهاية.

وهكذا فمن دراسة الفارابى لمبادىء الموجودات الطبيعية، وبيانه لطبيعة العلاقة بينهما من حيث استحالة تعرى الهيولى عن الصورة والصورة عن الهيولى، وأيضًا استحالة سبق أحدهما للأخرى فى الزمان فهما مبدعان ومبدعهما يتقدم الكل بالذات. من ذلك يصل الفارابى إلى إثبات أنهما محدثان بالذات قديمان بالزمان. إذ رأى الفارابى أنهما يفيضان بلا زمان عن العقل العاشر وبتأثير الأفلاك العليا فى العالم السفلى. وينتهى من ذلك إلى إثبات قدم العالم أو الحدوث الزمانى. وهو فى ذلك يفترق عن أرسطو الذى يرى قدم الهيولى والصورة. وبالتالى يثبت قدم العالم ذاتًا وزمنًا.

وحين أراد الفارابى إثبات أزلية العالم الأعلى وهو "عالم العقول والأفلاك" أضاف إلى هذا العالم بعض التصورات الميتافيزيقية كإضفائه صفة الحركة الدائرية المستمرة له، واعتبار عنصره مادة أثيرية وهى غير خاضعة لكون ولا فساد لأنها مبدعة لهذه الحركة الدائرية بزمان لا أول له ولا آخر. بينما نجده قد سلب هذه الحركة الدائرية عن عالم ما تحت فلك القمر أو العالم السفلى، كما جعل عناصره خاضعة لعوامل الكون والفساد.

وعندما تناول الفارابى موضوع "الحركة" واعتبرها انتقال من حال القوة إلى حال الفعل بحيث يظهر الشىء إلى حيز الوجود. أكد الفارابى أن هذا الإمكان فى الانتقال من حال إلى حال عائد إلى عملية واهب الصور وهو "الله" بواسطة العقل الفعال. وهنا يبدو كيف أقحم الفارابى الميتافيزيقا فى دراسته لموضوع من موضوعات الطبيعيات مما أدى إلى الخلط والاضطراب وعدم وضوح الرؤية.

ورغم اهتمام الفارابى بنظرية السببية وبيانه العلاقة بين الأسباب ومسبباتها، إلا أنه لم يحاول الاستفادة من هذه النظرية فى تفسير ظواهر الكون، بل نحا بها نحواً ميتافيزيقيا حيث أثبت وجود سبب الأسباب وهو الله (تعالى). ليس هذا فحسب بل إن تركيزه على القول بالعلة الغائية كعلة رابعة من علل الموجودات الطبيعية والوصول من ذلك إلى سبب لهذه الغائية، سرعان ما نجده يعمم أفكار العناية والغائية بحيث يبدو الكون كله مظهراً لعناية الخالق به، فكان ذلك دليلاً عنده على وجود الله بالإضافة إلى استناده إلى دليل كونى يعتمد على بيان استناد الظواهر الأرضية إلى ظواهر علوية، وفى كل ذلك ما يشهد بوجود إله خالق مسبب لهذا الكون بكل ما فيه.

كما لا يمكننا إنكار أن نظرية "الفيض أو الصدور" رغم أنها تفسر عملية الخلق وظهور الكثرة عن الواحد - وهى من هذه الناحية جزء من مباحث الإلهيات - إلا أن مجال هذه النظرية كما سيتضح لنا يمتد إلى الجانب الرياضى من العلم الطبيعى خاصة ما يتعلق بقضايا الفلك وحركات الكواكب ونفوسها، والتى فسرت بنحو من العقلانية التقليدية فى تناول الفارابى لها. فالنظرية لا يمكن إضافتها إلى العلم الطبيعى فحسب لأنها جزء أساسى من مباحث الإلهيات يبين علاقة الله (تعالى) بالكون.

هذا بالإضافة إلى أن "نظرية الاتصال" التى قال بها الفارابى ورغم أن أبعادها المعرفية والميتافيزيقية واضحة تمام الوضوح نظراً لوجود "العقل الفعال" كمبدأ روحى مستقل موجود خارج الإنسان يولد بتأثيره على الإنسان معرفة جواهر الأشياء، إلا أن نظرية الاتصال عنده تلتحم بنظرته الشاملة عن الكون ما دام هذا العقل الفعال فى مفهومه هو العقل العالمى الذى يعتبر الحلقة الأخيرة من سلسلة فيض العقول الكونية (أو هو عقل عالم ما تحت فلك

القمر عقل الكون والفساد) وفي هذا العقل الكوني تنحصر أشكال أشياء العالم المادي، وباتصال العقل الفعال بالفعل الإنساني الكامن يكسب الأخير أشكال التفكير لمعرفة جوهر الأشياء. وهذا يعتبر دليل آخر على ارتباط الجانب الطبيعي بالجانب الإلهي في فلسفته.

فإذا نظرنا إلى مشكلة النبوة والتي تعتبر من أخص خصائص مباحث الإلهيات، والتي تناولها الفارابي بالبحث والدراسة نجد أنه أقام رأيه فيها على دعائم من علم النفس، إذ أن الفارابي يفسر النبوة تفسيراً سيكولوجيًا حيث يجعل الاتصال بالعالم الروحي أو العقل الفعال ميسوراً لمن يملك مخيلة قوية تمكنه من إدراك الحقائق سواء كانت في صورة الوحي أو الرؤيا الصادقة. كما أنها ميسورة أيضًا لذوي العقول المستنيرة والهمم البارزة، وكلنا يعرف أن المخيلة والعقل هما من قوى النفس الناطقة، وهي من هذه الناحية لها علاقة بالبدن أولها علاقة بأحوال المادة وحركاتها. فهي صورة البدن وحركته وبالتالي فهي جزء من الطبيعيات وقد جعلها من الأقسام التي يهتم ببحثها العلم الطبيعي.

على أن الفارابي في دراسته للمجالات النفسية قسمها إلى قسمين: قسم يدخل في المجال الطبيعي يدرس فيه أنواع النفس وكذلك الحواس المختلفة والحس المشترك والتخيل والعقل... إلخ، وقسم آخر هو أقرب إلى مجال الميتافيزيقا يجعل محور دراسته أساساً البرهنة على حقيقة النفس ومصيرها بعد الموت.

وأود أن أشير إلى أن دراستنا للمجالات النفسية هنا لن تكون بصورة موسعة إلا بقدر ما أحتاج إليه في تفسير أمر من الأمور، كتناولي للعقل ومراتبه حين حديثي عن نظرية الاتصال، وكذلك تناولي للمخيلة كقوة من قوى النفس حين تناولي لموضوع النبوة.

وأخيراً أود أن أشير إلى أن الفارابى وهو أول فيلسوف يتناول هذه المسائل بالبحث والدراسة كان متأثراً إلى أبعد حدود التأثر بظروف عصره، ذلك العصر الذى شاعت فيه نزعة التوفيق والتقريب بين النظريات والخروج من ذلك بمذاهب متوسطة، فظهرت الأشعرية لتوسطها بين أصحاب العقل وأصحاب النقل، وصادفت الشافعية نجاحًا لتوسطها بين الحنفية والمالكية، وجاء الفارابى وبذل جهداً جباراً للجمع والتوفيق بين مذاهب المتقدمين ونظرياتهم المتباينة، ولم يكتف بذلك بل راح يؤكد أن الفلسفة واحدة، وأن الحقيقة الفلسفية غير متعددة مهما تعددت المذاهب وتباينت الآراء، وسواء أكانت الفلسفة طبيعية أم إلاهية فإن الهدف واحد وهو: "معرفة الخالق تعالى، وأنه واحد غير متحرك وأنه العلة الفاعلة لجميع الأشياء وأنه المرتب لهذا العالم بجوده وحكمته وعدله" فلا فرق بين معرفتنا له عن طريق دليل كونى أو عن طريق عقلى منطقى أو عن طريق قلبى إيمانى. فالحقيقة واحدة لأن منبعها واحد.

* * *

المصادر والمراجع

١ - إحصاء العلوم ص٩٦.

٢ - عيون المسائل ص٢٥ - ٢٦.

٣ - إحصاء العلوم: ص٨٥ - ٨٦ (وهذا التقسيم لعلوم الهيئة ليس بنادر عند المتأخرين فنجده مثلاً عند "الأنصارى الأكفانى" فى كتاب "إرشاد القاصد إلى أسن المقاصد" غير أن الأنصارى أضاف وجهًا رابعًا إلى الوجوه الثلاثة التى ذكرها الفارابى وهو بيان مقادير أجرام الكواكب وأبعادها ومسافة أفلاكها، وإن كان هذا داخلاً فى الوجه الأول عند الفارابى) كارلونيلينو. علم الفلك وتاريخه ص٢٤.

٤ - هذه الرسالة نشرت ضمن كتاب نصوص فلسفية تحقيق د. عثمان أمين ص٦٠ - ٦١ (ونلاحظ أن الفارابى يلخص فيها رأيه فى الأحكام النجومية بأنها اسم مشترك يقع على ثلاثة أمور لا تشترك إلا فى الاسم. أولها أمور ضرورية موجودة أبدا هى أجرام الكواكب وأبعادها وهو جزء من علم التعاليم، والثانى أمور ممكنة على الأكثر وهى تأثيرات أمكنة الكواكب فى كيفيات الطبيعة الأرضية إذا لم يمنعها مانع كتسخينها مثلاً. وهو جزء من علم الطبيعة، والثالث أمور منسوبة إلى الكواكب بالظن والوضع وبطريقة الاستحسان والحسبان وهذه أمور اتفاقية ليست لها أسباب معلومة ولا سبيل إلى أن تعلم وتضبط ولا تنفع فيها التجارب "انظر أيضًا د. محسن مهدى. التعاليم والتجربة والتنجيم ص٢٦٦: ص٢٦٧ (ضمن الفارابى والحضارة الإنسانية).

٥ - التعليقات: ص٢٢ وانـظر أيضًا: كارلونيلينو. علم الفلك ص٢٣ - ٢٤.

٦ - د. محسن مـهدى: التعاليم والتجـربة والتنجيم. ص٢٦٦ (ضمن الفارابى والحضارة).

٧ - د. على سامى النشار: "الأصول الأفلاطونية". فيدون ص١٩٠ - ١٩١ن. أفلاطون الجـمهورية الكتـاب السابع ص٢٦٦ - ٢٧٤، د. مـصطفى النـشـار: فكـرة الألوهيـة عند أفـلاطون ص١٣٠، هانزريشنباخ. نشأة الفلسفة العلمية: ص٣٨ - ٤٠ ترجمة د. فؤاد زكريا.

٨ - كارلونيلينو: علم الفلك ص٢٦٠ - ٢٦١.

٩ - مبـادىء الموجودات: ص٣١، آراء أهل المدينة ص١٩ وانظـر أيضًا "سارتون. تاريخ العلم: جـ٣ ص٢٢٤ - ٢٢٥.

١٠ - عيون المـسائل: ص٣٧، الدعاوى القلبيـة: ص٧، كارلوتيليتو: علم الفلك ص٢٦٣، فلوطرخس. الآراء الطبيعية ص١٢٨ - ١٢٩ (ضمن أرسطو عند العرب).

١١ - فصوص الحكم: ص٣٧.

١٢ - د. عبد الرحمن بدوى. أفلوطين عند العرب ص٨٥،

Duhem, Le Systeme du mond, IV, 447.

١٣ - خليل الجر: تاريخ الـفلسفة العـربية جـ٢ ص١١٧ - ص١١٧ - ص١١٨.

(E.) Gilson, History of Christian Philosophy, P. 197.

١٤ - الغزالى: المنقذ من الضلال ص٢٢.

١٥ - الشيخ مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص٢٦٤.

١٦ - رسائل الكندى الفلسفية: الرسالة المذكورة ص٢١٩ - ٢٢٠ وانظر أيضًا رسالة فى أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة ص٤٥ - ٤٦.

١٧ - د. محسن مهدى: التعاليم والتجربة فى التنجيم ص٢٦٨.

١٨ - رسائل إخوان الصفا: الرسالة السابعة جـ١ ص١٩ من القسم الثانى.

١٩ - ديلاسى أوليرى: الفكر العربى ومكانه فى التاريخ ص١٤٤.

٢٠ - المرجع السابق: ص١٣٥.

٢١ - د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص٢٥٥ وانظر أيضًا: الطوسى: شرح الإشارات والتنبيهات عن القسم الطبيعى ص٢٨٦.

(*) انظر: للمؤلفة (ابن باجة وآراؤه الفلسفية) باب الطبيعيات.

٢٢ - د. عاطف العراقى. الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل ص٨١.

٢٣ - عيون المسائل ص٢٥ - ٢٨ وانظر أيضًا د. عاطف العراقى: الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل ص١٠١ - ١٠٢.

٢٤ - ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة جـ٢ ص٨٨٥ - ٨٨٦.

٢٥ - د. عاطف العراقى: المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد ص٢١٣ - ٢٢٤.

٢٦ - موسى بن ميمون: دلالة الحائرين جـ١ ص١٨٧ - ١٨٨، الفارابى آراء أهل المدينة الفاضلة ص٥٣، انظر أيضًا د. جعفر آل ياسين. فيلسوفان رائدان ص١٨٣، عبد المجيد الغنوشى: الأسس النشكونية ص١٠٣ - ١٠٤ (ضمن الفارابى والحضارة الإنسانية.

(*) نلاحظ أن الفارابى وضع المادة أو الهيولى ضمن موجودات العالم العقلى. وهذا يدل على أن الهيولى هنا هى هيولى أولى أو هيولى كلية لكل أنواع المواد وكأنها فكرة عن الهيولى بوجه عام، وليست الهيولى المتشخصة المتعينة. وهنا تبدو نزعته التوفيقية بين أفلاطون وأرسطو فى فكرتهما عن الهيولى الأولى أو عن المادة القابلة على التوالى.

٢٧ - الفارابى: مبادىء الموجودات ص٣١، عيون المسائل: ص٢٤، د. عاطف العراقى: ثورة العقل ص١٠٩ - ١١٢. دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص١٦٣ - ١٦٥.

٢٨ - مبادىء الموجودات: ص٣١ - ٣٢ رسالة زينون: ص٦، آراء أهل المدينة الفاضلة: ص٢٤ - ٢٥، د. محمد البهى الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى هامش ص٢٤٠، د. جعفر آل ياسين. فيلسوفان رائدان ص١٧٧.

٢٩ - مبادىء الموجودات: ص٣١، د. عاطف العراقى: ثورة العقل ص١١٠ - ١١١.

٣٠ - مبادىء الموجودات: ص٥٨.

٣١ - د. ماجد فخرى: الفكر الأخلاقى العربى جـ٢ ص٨٠.

٣٢ - الفارابى: فلسفة أرسطو طاليس ص٩٩ - ١٠٠.

٣٣ - د. جعفر آل ياسين: فيلسوفان رائدان ص١٧٧.

٣٤ - الفارابى: فصول منتزعة ص٧٨.

٣٥ - مبادىء الموجودات: ص٣٣ - ٣٤.

٣٦ - المرجع السابق: ص٤١.

٣٧ - آراء أهل المدينة: ص٣٣.

٣٨ - أرسطو طاليس فى السماء والعالم: ص١٣٤، د. عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية: ص١٧٤ - ص١٧٦.

٣٩ - مبادىء الموجودات: ص٦٥ وانظر أيضًا موسى بن ميمون: دلالة الحائرين جـ٢ ص٢٦٠.

٤٠ - مبادىء الموجودات: ص٤٢.

٤١ - الدعاوى القلبية: ص٨، عيون المسائل: ص٢٨ وانظر أيضًا ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة ص١٢٨.

٤٢ - التعليقات: ص١٥.

٤٣ - مبادىء الموجودات: ص٥٥.

٤٤ - المرجع السابق: ص٥٥ - ٥٦.

٤٥ - الدعاوى القلبية: ص٨، عيون المسائل: ص٢٨.

٤٦ - التعليقات: ص١٤.

٤٧ - فلسفة أرسطوطاليس: ص١٠٥ وأيضًا.

(E.) Gilson, History of Chrisian Philosophy, P. 197.

٤٨ - الدعاوى القلبية: ص٨.

٤٩ - عيون المسائل: ص٢٦.

٥٠ - رسالة للفارابى فى الرد على يحيى النحوى: ص١٠٨ - ١٠٩.

٥١ - آراء أهل المدينة: ص٥ وأيضًا ص٢٦، رسالة فى الرد على يحيى النحوى: ص١٠٨.

٥٢ - آراء أهل المدينة: ص٩.

٥٣ - الدعاوى القلبية: ص٧، عيون المسائل: ص٢٧.

٥٤ - الدعاوى القلبية: ص٧.

٥٥ - المرجع السابقك ص٨، عيون المسائل: ص٢٨.

٥٦ - ابن سينا: الشفاء. الطبيعيات. ن٢ م١ ف١ ص١٦٢ وانظر أيضًا د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية ص٣٦٠.

٥٧ - عيون المسائل: ص٢٨.

٥٨ - الدغاوى القلبية: ص٨.

٥٩ - آراء أهل المدينة: ص٣٧.

٦٠ - التعليقات: ص٢١.

٦١ - الدعاوى القلبية: ص٧.

٦٢ - آراء أهل المدينة: ص٣٥.

٦٣ - مبادىء الموجودات: ص٥٦، آراء أهل المدينة: ص٣٤ - ٣٥.

٦٤ - آراء أهل المدينة: ص٣٦.

٦٥ - التعليقات: ص١٥.

٦٦ - إثبات المفارقات: ص٦.

٦٧ - أرسطو طاليس فى السماء والآثار العلوية: ص١٩٥.

٦٨ - الدعاوى القلبية: ص٦ وانظر أيضًا عيون المسائل: ص٢٨ ود. عاطف العراقى، الفلسفة الطبيعية: ص٣٦٢.

٦٩ - مبادىء الموجودات: ص٣٤.

٧٠ - ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة ص١٣٦.

٧١ - آراء أهل المدينة: ص٣٣.

٧٢ - المرجع السابق: وانظر أيضًا ابن سينا: رسالة فى الأجرام العلوية ص٥٦.

٧٣ - رسالة الفارابى فى الرد على يحيى النحوى: ص١١٠.

٧٤ - جواب مسائل سُئل عنها: ص٦٥ وانظر أيضًا أرسطو فى السماء والآثار العلوية ص١٧٧.

٧٥ - التعليقات: ص٨ - ٩.

٧٦ - رسالة للفارابى فى الرد على يحيى النحوى: ص١١١.

(*) الأسطقس: لفظ يونانى بمعنى الأصل أو العنصر البسيط الذى تتألف منه الأجسام المركبة كالحجارة والجذوع التى منها يتركب القصر، وكالحروف التى يتركب منها الكلام، وكالواحد الذى منه يتركب العدد. والأسطقسات الأربعة عند القدماء هى. النار - الماء - الأرض - الهواء. وتسمى أيضًا العناصر "انظر. الشريف الجرجانى: التعريفات ص٢١، أيضًا ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة ص٣١.

٧٧ - فلسفة أرسطو طاليس: ص٩٩ وأيضًا إحصاء العلوم: ص٩٦.

٧٨ - مبادىء الموجودات ص٥٨.

٧٩ - آراء أهل المدينة الفاضلة: ص٢٧ - ٢٨.

٨٠ - عيون المسائل: ص٢٨.

٨١ - الدعاوى القلبية: ص٩.

٨٢ - عيون المسائل: ص٢٨.

٨٣ - الدعاوى القلبية: وولتر ستيس تاريخ الفلسفة اليونانية. ص٢٤٢، ص٢٤٣.

٨٤ - عيون المسائل: ص٢٨، الدعاوى القلبية: ص٨.

٨٥ - رسالة الفارابى فى الرد على يحيى النحوى: ص١١١ - ١١٢.

٨٦ - المرجع السابق: ص١١٢ - ١١٣.

٨٧ - رسالة الفارابى فى الرد على يحيى النحوى: ص١١٣.

٨٨ - موسى بن ميمون: دلالة الحائرين جـ١ ص١٨٦ - ١٨٧.

٨٩ - الدعاوى القلبية: ص٨.

٩٠ - رسالة الفارابى فى الرد على جالينوس: ص٤٤ - ٤٥.

٩١ - جواب مسائل سئل عنها: ص٥٢.

٩٢ - الدعاوى القلبية: ص٩.

٩٣ - جواب مسائل سئل عنها: ص٥٨.

٩٤ - عيون المسائل: ص٢٨ - ٢٩، الدعاوى القلبية: ص٩.

٩٥ - عيون المسائل: ص٢٨.

٩٦ - آراء أهل المدينة الفاضلة: ص٣٨.

٩٧ - المرجع السابق: ص٣٩ - ٤٠.

٩٨ - الدعاوى القلبية: ص٥.

٩٩ - آراء أهل المدينة الفاضلة: ص٤٠.

١٠٠ - الدعاوى القلبية: ص٩.

١٠١ - آراء أهل المدينة: ص٤٧.

١٠٢ - آراء أهل المدينة الفاضلة: ص٤٣. وقد حاول بعض الباحثين المحدثين تفسير مذهب الفارابى فى الكون والفساد تفسيرًا ماديًا بحيث يعتمد على أن التغيرات التى تحدث فى العالم الأرضى تحدث وفق مبدأ الصراع بين المتناقضات من الموجودات معتمدًا على قانون ديالكتيكى متطور. بحيث يعتقد بديمومة وجود المادة الأساسية التى انبثقت عنها الأجسام المتغيرة، وأن هذا التغير يتم بعيدًا عن تأثير العلة الأولى، حيث إن بقاء المادة وتجدد وجودها وتحولها وامتدادها وتطورها ليس مرده الإرادة الإلهية، بل قانون دياليكيتك العلاقة الداخلية بين المادة والصورة. وأن المادة أزلية لأنها منذ الأزل متحركة ضمن عملية ذاتية مستمرة تنتقل من حلقة إلى حلقة حتى وجود العالم الطبيعى. انظر: على حسين حسن الجابرى. قراءة معاصرة لمدينة الفارابى الفاضلة. مجلة زانكو العلمية العدد٣ ص٢ - ٦ وانظر أيضًا حسين مروه: النزعات المادية فى الفلسفة الغربية الإسلامية جـ٢ ص٥٠١ - ٥٠٤".

وفى حقيقة الأمر: فإننا لسنا ضد حركة تحديث الفكر الإسلامى ولكننا ضد إسقاط الأفكار والنظريات الحديثة والمعاصرة

على أفكار العصور الوسطى ونظرياتها، ومن الخطأ أن نؤول أفكار الفارابى ونظرياته بحيث تظهر كأفكار حديثة لأن الكثير من أفكاره قد لا يكون لها فى ذهنه ما تحمله من دلالات فى عصرنا الحديث، ومن هنا كانت تلك المحاولة خاطئة فى دعامتها وأهدافها.

١٠٣ - جواب مسائل سئل عنها: ص٥٢.

١٠٤ - مبادىء الموجودات: ص٥٨.

١٠٥ - التعليقات: ص٣.

١٠٦ - الحروف ص١٢٢.

١٠٧ - رسالة الفارابى فى الرد على جالينوس: ص٤٤ - ٤٥ وانظر أيضًا ابن سينا: الشفاء الطبيعيات: ن٣١ ف٤ ص١٩٨ انظر أيضًا د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية: ص٣٧٧ - ص٣٨٦.

١٠٨ - عيون المسائل: ص٢٥ - ٢٦.

١٠٩ - مبادىء الموجودات: ص٥٥ - ٥٦، آراء أهل المدينة: ص٣٥ - ٣٦.

١١٠ - آراء أهل المدينة: ص٢٠.

١١١ - مبادىء الموجودات: ص٥٤ - ٦٠.

١١٢ - المرجع السابق: ص٥٥ - ٥٦ وأيضًا رسالة زينون: ص٦.

١١٣ - مبادىء الموجودات: ص٦٠ - ٦١.

١١٤ - مبادىء الموجودات: ص٦١ - ٦٢، آراء أهل المدينة: ص٤٦.

١١٥ - الجهة التى يصح عليها القول فى أحكام النجوم: ص٢٧٥ - ٢٧٦ (ضمن الفارابى والحضارة) وانظر أيضًا تلخيص ما بعد الطبيعة لابن رشد: ص٥٥.

(P.) Duhem, Le Systeme du mond, T. 4, P. 555.

١١٦ - الدعاوى القلبية: ص٥.

١١٧ - فلسفة أرسطو طاليس: ص١٣٠ - ص١٣٣.

١١٨ - كارلونيلينو: علم الفلك وتاريخه ص٢٦٠ - ٢٦١ انظر أيضًا د. الألوسى" من الميثولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان ص٢٦ - ٢٧.

١١٩ - كارلونيلينو: علم الفلك وتاريخه ص٢٦٣، وللكندى رسالة فى هذا الموضوع بعنوان "رسالة الكندى إلى أحمد بن المعتصم فى أن العناصر والجرم الأقصى كرية الشكل" انظر. رسائل الكندى الفلسفية د. عبد الهادى أبو ريدة: ص٤٧ - ٥٣.

١٢٠ - عيون المسائل: ص٢٧، والدعاوى القلبية: ص٧ وانظر أيضًا د. عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية: ص١٣٢.

١٢١ - كارلونيلينو: علم الفلك وتاريخه ص٢٦٣، أرسطو فى السماء والآثار العلوية ص٢٩٦ - ٢٩٧.

١٢٢ - مبادىء الموجودات: ص٥٤ن الدعاوى القلبية: ص٦، انظر أيضًا الإيجى: المواقف جـ٢ ص١٤٨ - ١٤٩. وكذلك كارلونيلينو: علم الفلك وتاريخه ص٣٣٦، د. توفيق الطويل: قصة النزاع بين الدين والفلسفة ص١٦٣.

١٢٣ - فلسفة أرسطو طاليس: ص٩٨ - ١٠٦ وانظر أيضًا إحصاء العلوم ص٨٦.

١٢٤ - مبادىء الموجودات: ص٥٥ وأيضًا خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية جـ٢ ص١١٧.

١٢٥ - انظر ابن سينا. الشفاء: الطبيعيات ن م١. ف٧ ص١٧٨ - ١٨٨، وانظر أيضًا الإيجى: المواقف جـ٢ ص١٤٨ - ١٤٩: حيث يذكر ثلاثة حجج يستدل بها على ثبات الأرض فى مركز الكون.

١٢٦ - كارلونيلينو: علم الفلك وتاريخه ص٢٥٣ - ٢٥٤، انظر أيضًا ديكستر هوز. تاريخ العلم والتكنولوجية: ص١٨٦: ص١٩٩.

١٢٧ - التعليقات: ص٨ - ٩ وأيضًا جواب مسائل سئل عنها: ص٥٢.

١٢٨ - الدعاوى القلبية: ص٥.

١٢٩ - د. أحمد صبحى: دراسة فلسفية فى أصول الدين جـ١ ص٢٧٧ وأيضًا ص٥١٨.

١٣٠ - مبادىء الموجودات: ص٥٥ - ٥٦.

١٣١ - فلسفة أرسطو طاليس: ص٩٨.

١٣٢ - آراء أهل المدينة الفاضلة: ص٣٣.

١٣٣ - الدعوى القلبية: ص٦، عيون المسائل: ص٢٦.



الفصل الخامس

«الله تعالى فى فلسفة الفارابى»

«دلائل وجوده. ذاته وصفاته»

ويتضمن هذا الفصل النقاط الآتية:

تمهيد.

أولا: المصادر الدينية والفلسفية التى تأثر بها الفارابى فى مجال الألوهية.

ثانيا: الاستدلال على وجود الله.

أ. الأدلة الكونية:

١. دليل الحركة.

٢. دليل العلة التامة (الفاعلة).

٣. دليل العناية والغائية.

ب. الأدلة العقلية:

١. دليل الماهية والوجود.

٢. الممكن والواجب.

ثالثا: طبيعة واجب الوجود وصفاته.

١. طبيعة واجب الوجود وهل تقوى عقولنا على إدراك ماهيته.

٢. بين الذات والصفات.

أولا: صفة الوحدانية.

ثانيا: نفى العدم والضد والحد والجسمية عنه تعالى.

ثالثا: الخلو من المادة والصورة والفاعل والغاية.

رابعا: وجوده تعالى أفضل الوجود.

خامسا: الله أزلى دائم الوجود ووجوده هو الحق.

سادسا: أنه العقل والعاقل والمعقول.

سابعا: أنه العلم والعالم والمعلوم.

ثامنا: العناية الإلهية.

تاسعا: الحياة.

عاشرا: العظمة والجلال والمجد والزينة والبهاء واللذة والسرور.

حادى عشر: أنه تعالى عاشق أول ومعشوق أول.

تمهيد:

تعد فكرة الألوهية من أهم وأسمى الأفكار التى بحثها الإنسان منذ أقدم العصور، وذلك لسمو موضوعها من ناحية، ولأن طبيعة الإنسان دفعته إلى التدين من ناحية أخرى. فقد شعر بعجزه وضعفه فى هذه الحياة الدنيا فتطلع إلى موجود أرفع منه وأسمى قدر منه، وأوسع علما يلجأ إليه عند الحاجة أو عندما تواجهه المحن والشدائد. ومن هنا اعتقدت شعوب الأرض جميعا بوجود آلهه وأرباب ودانت لها بالخشوع والخضوع، وعلى ذلك أصبح الدين من أقدم المظاهر الإنسانية واعمقها تغلغلا فى الحياة فردية واجتماعية[١].

وقد تبدلت معتقدات الناس إزاءها، فمن تصور بدائى يرى أن العالم مليئا بالأرواح التى كانوا يجهلون طبيعتها وغايتها - إلا أنهم وجدوا أن استرضاءها وطلب معونتها إنما يكون عن طريق شخصية الساحر التى برزت فى هذه البيئة[٢]. إلى تصورات غاية فى السمو والتنزيه تؤمن بوجود إله واحد هو رب الأرباب " ليس كمثله شىء، هو أصل الموجودات كلها وعلة العلل وغاية الغايات.

على أننا يجب أن نعترف بأن التصورات ظلت تتطور بتطور ثقافة الإنسان على مر العصور إلى أن بدلت رسالات السماء تلك المعتقدات، وأحلت محلها الديانات الجديدة والتعاليم السامية. وإذا كان العامة قد أخذوا هذه الفكرة ببساطة ويسر، فإن الخاصة قد فلسفوها وتعمقوا فيها وعرضوا لها فى التاريخ القديم وتوسعوا فيها كل التوسع فى العصور الوسطى، ولا تزال تشغل عقولهم حتى اليوم[٣].

ومن هنا تعددت وجهات النظر وتضاربت تضاربا شديدا، وافترق

الناس، إزاءها فرقا مختلفة وذهبت كل فرقة مذهبا يختلف فى كثير أو قليل عن بقية الآراء والمذاهب الأخرى.

وقد عبر "أبو البركات البغدادى" عن ذلك الخلاف تعبيرا صائبا حين قال " وأما معرفته وعلمه فقد اختلف فيه كثير من العلماء من المحدثين والقدماء. إذ قال قوم أنه لا يعرف ولا يعلم سوى ذاته وصفاته التى له بذاته، وقال آخرون يعرف سائر مخلوقاته فى سائر الأوقات على اختلاف الحالات مما هو كائن وما هو آت، وقال آخرون بل تعرف ذاته بذاته والصفات الكلية من مخلوقاته، والذوات الدائمة الوجود من معلولاته ولا يعرف الجزئيات ولا يعلم الكائنات الفاسدات المتغيرات المستحيلات ولا شيئا من الحوادث من الأفعال والذوات"(٤).

ولما كانت مشكلة الذات والصفات من أهم المشكلات التى تناولها الفكر الإسلامى داخل نطاق الإلهيات، من حيث تعبيرها المباشر عن مفهوم الألوهية، ومن حيث يمكن القول بأن أية مشكلة تنضوى تحت الألوهية ما هى إلا فروع لأصل من البحث فى الذات وصلة الصفات بها ـ لذا فقد آثرنا فى تناولنا لمباحث الفلسفة الإلهية عند الفارابى أن نبدأ بتناول هذه المسألة، وسيتبين لنا أنها تقوم على مبدأين هامين هما: " التوحيد، والتنزيه" " فالفارابى" يقول بالتوحيد، ويرد الصفات إلى الذات، كما أنه تمسك بالبساطة التى لا تسمح بأى تركيب فى حقيقة الذات الإلهية ولا فى مدلولها، كما أنه يذهب إلى تنزيه ينفى عنه تعالى الزمان، والمكان، والمادية، والحسية ويميز الخالق عن المخلوقات تمييزاً تاما. ومن هنا يلتقى مع المعتزلة، وإن فاقهم لأن تصوره للألوهية أعمق فى التجريد والعقلانية وأبعد فى التسامى والعلو(٥).

على أننا نود أن نشير إلى أننا سنتناول بالتفصيل مختلف الأدلة التى اعتمد عليها الفارابى فى إثباته وجود الله "عز وجل" ذلك قبل تناولنا لموضوع

الذات والصفات. وما ذلك إلا لأن إثبات وجود فاعل لهذا الكون واجب الوجود بذاته وهو تعالى يشكل جزءا مهما من الفلسفة الإلهية عند الفارابى، يعد هو المدخل الأساسى لكل المباحث الإلهية فى فلسفته.

وقد استطعت استخلاص عدد من الأدلة من واقع نصوص الفارابى المتناثرة فى ثنايا كتبه ورسائله، وإن كان الفارابى كعادته دائما لم يشر إليها بصراحة ووضوح، إلا أننا أمكننا استنباطها وتقسيمها وفقا لمنهجه فى الاستدلال إلى:

١ - أدلة كونية: كدليل الحركة، ودليل العلة الفاعلة، ودليل العناية والغائية وهى أدلة مستمدة أساسا من فلسفته الطبيعية.

٢ - أدلة ميتافيزيقية وعقلية صرفة: كدليل الوجب والممكن، ودليل التفرقة بين الماهية والوجود.

وقد تبين لنا أن هذه الأدلة جميعا وإن اختلفت مسمياتها ومنهجها فى الاستدلال إلا أنها تهدف جميعا إلى إثبات وجود خالق فاعل لهذا الكون بكل ما فيه.

وسوف نلاحظ أن هذه الأدلة التى استند إليها الفارابى فى إثباته واجب الوجود بذاته وهو الله، والتى عرض بعضها الآخر ضمن: هذه الأدلة قد استفاد منها أكثر الفلاسفة الذين جاءوا بعده سواء فى المشرق والمغرب العربى أو فى العالم الغربى. وبحيث كانت آراؤه فى هذا المجال دافعة للمفكرين إلى أن يتقبلوها تارة، أو يوجهوا إليها سهام نقدهم تارة أخرى.

كما نضيف إلى ذلك أن تناول الفارابى لموضوع الألوهية ذاتا وصفاتا، أو استدلالا على وجوده " عز وجل " قد خرج به عن نطاق الجدل الكلامى ـ ذلك الجدل الذى تمثل فى الصراع بين المعتزلة من جهة، والأشاعرة من جهة

أخرى حـول الصفات وهل هى عين ذاته تعـالى كما يذهب المعـتزلة، أم هى صفـات زائدة على الذات كمـا ذهب الأشاعـرة ونظر إليها من خـلال منظور يبدو أكثر اتساعا وعمـقا لأنه منظور فلسفى برهانى يربط بين المشكلة وغيرها من المشكلات الأخرى فى محـاولة لفهمها وإن كـان ذلك لم يمنع من وقوعه فى بعض الأحيان تحت دائرة الجدل الكلامى(٦).

وأخـيرا وقـبل أن نتناول " موضـوعـات أدلة وجود الله "عـز وجل" وطبيعـة واجب الوجود وصـفاته، سـوف نشيـر إلى بعض المصادر الدينـية والفلسفية التى تأثر بها الفارابى فى بناء مذهبه وتشييد نسقه الفلسفى، وخاصة فى هذا المجال الذى نحن بصدد دراسته أى مجال الإلهيات.

ورغم تعدد هذه المصـادر إلا أن موقفه من هذه المشكلة جـاء بعيدا عن كل تقليـد ومحاكـاة نظرا لأنه كانت لديه القـدرة على فهم جـميع الآراء ثم صهرها واعطائها طابعا خـاصا تتميز به الشخصية الفـارابية، بحيث يفقد كل اتجاه منها خصائصه الجوهرية ولا تبدو منه سوى ملامح عامة.

أولا: المصادر الدينية والفلسفية التى تأثر بها الفارابى فى مجال الألوهية:

إذا تساءلنا عن أهم المصادر التى تأثر بها الفارابى فى فلسفته الإلهية، لوجدنا العديد من المصادر دينية أو فلسفية.

وأول هذه المصادر هو ظهور العنصر الإسلامى البارز فى تناوله لمباحث الألوهية. ونجده حين يتحدث عن صفاته تعالى منزها الله "عز وجل" عن صفات البشر، واصفا إياه بأنه الأول والآخر والظاهر والباطن كما جاء فى القرآن وبحيث أصبح الله "عز وجل" مجرد تصور عقلى فقط، ونجده حين يحاول إثبات وجود الله معتمدا على الأدلة النقلية كما وردت فى الكتاب الكريم، كما نجده حين يدرس مشكلة النبوة فيتناولها كما جاء بها الإسلام، إلا أنه يحاول تفسيرها تفسيرا عقليا ليرد شبهة منكرى النبوة والأنبياء ومعجزاتهم. فلقد كان القرن الثالث والرابع للهجرة ميدانا فسيحا لجدال عنيف شمل معظم أصول الإسلام ومبادئه.

ولقد وجد الفارابى فى ذلك العصر الذى تميز بالمجادلات الكلامية المتضاربة، والمواقف المتعارضة التى كان أكثرها يدور حول قضية الإله أو الواحد وعلاقته بالكثرة، وما ينتج عنها من قضايا ميتافيزيقية عقيمة.

ورغم أن هذا الجدل لم يؤد إلى رأى نهائى يحل المشكلة، إلا أنه يعكس إلى حد كبير مدى الأهمية التى احتلتها هذه القضية حتى أنها اعتبرت بحق قاعدة الانطلاق لكل المذاهب الإسلامية، كما تفرعت قضايا نتج عنها صراع وفتنة فى العالم الإسلامى كقضية " خلق القرآن " والتى ظل النقاش محتدما حولها قرابة قرن من الزمان حتى اضطر "المأمون" الذى شغل بالمشكلة إلى البحث عن حل عقلى وجذرى فى الفلسفة اليونانية(٧)، بعد أن عجزت الفرق المختلفة من شبهة، ومجسمة، ومعطلة، وصفاتية، ومعتزلة وغيرهم عن مجابهة هذه المشكلة برأى موحد

وسط هذا الخضم الهائل من المجادلات الكلامية المتضاربة والاتجاهات المتنازعة كان الفارابى مدعوا بأن يتخذ موقفا فلسفيا يستمده من حصيلة ثقافته، وخلاصة تجاربه، وينبوع عقيدته التى شب وشاب عليها فجاءت مباحثه فى الألوهية مستمدة من أصول إسلامية لم يخرج فيها عن جوهر العقيدة وإن اختلفت عنها فى بعض المظاهر بحكم تأويلة لها تاويلا عقليا.

وإذا كنا نشير إلى تأثر الفارابى بالمصادر الإسلامية فإن ذلك لا يعنى أن آراءه فى هذه المجالات التى تناولها بالبحث لا بد أن تتفق مع الدين، إذ أن ما نقصده هو القول بأن الدارس لفلسفته يجد جذورا دينية إسلامية لا يمكن إغفالها، وهذه الجذور الدينية الإسلامية إذا كانت تبدو بعيدة فى بعض الأحيان عن الفهم الظاهرى للدين، فإن سبب ذلك يكمن فى أن الفارابى قام بتأويلها على نحو خاص(٨).

أما ثانى هذه المصادر وهو المصدر الفلسفى فيتمثل فى الأثر اليونانى ويعتبر هذا المصدر أهم مؤثر إلى جانب الإسلام فى صياغة الفكر الفلسفى عند الفارابى خاصة فى هذا المجال وهو مجال الألوهية(٩).

وقد يتساءل البعض كيف استطاع التراث اليونانى على اختلاف فلاسفته ومذاهبه أن يفرض وجوده على العقلية الإسلامية فى ذلك الوقت؟

لقد أشرنا سابقا إلى ظهور بعض القضايا الميتافيزيقية فى محيط البيئة الإسلامية، وكيف احتدم الصراع حولها حتى اضطر " المأمون " إلى الاتجاه إلى الفلسفة اليونانية عسى أن يجد حلا لها، كما أن حماسته للعمل على ترجمة أكبر عدد ممكن من مؤلفات الفلاسفة اليونان إلى العربية لا يمكن أن تفسر إلا على أساس رغبة المسلمين فى التحالف مع الفلاسفة اليونان لمحاربة "الغنوصية" التى كانت تهددهم دينيا وسياسا. وهكذا فتحت الأبواب على مصراعيها أمام العقل اليونانى المتمثل فى المنطق والفلسفة والعلوم بالذات،

ولاقت فى العالم الإسلامى رواجا منقطع النظير، ولم تجد الحضارة الهيلينية فى العالم الإسلامى أفكارا تتصارع معها إلا فى حقل الدين[١٠]. ومن هنا قامت محاولات الفلاسفة للتوفيق بين الحضارتين، ولعل أبرزها محاولة الفارابى فى كتابه "الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون وأرسطو"، ومحاولته إلباسهما ثوبا إسلاميا بتأويل آرائهما تأويلا يتفق مع عقيدته الإسلامية.

ورغم تباين آراء فلاسفة اليونان إزاء قضية "الإله" واختلاف تصوارتهم حولها إلا أننا نجد الفارابى قد تأثر بها وظهر ذلك واضحا فى العديد من المجالات التى بحث فيها.

فلقد تبدلت صورة الإله عند أفلاطون وظهر فى غاية السمو بعد أن صورته "الإلياذة" بصورة مزرية فقد كانوا كثرة يؤلفون حكومة ملكية فى صورة بشرية غير أن سائلا عجيبا يجرى فى عروقهم يكفل لهم الخلود، وهم يوزعون الثواب والعقاب بعدل معكوس فيحاربون أصدقاءهم وينكلون بأعدائهم. غير أن هذه الصورة تبدلت قليلا فى "الأوديسة" فأظهرتهم بمظهر الإيمان بالعدالة الإلهية والطهارة الروحية وتقدير الفضيلة[١١].

أقول تبدلت هذه الصورة عند أفلاطون بحيث أصبح الله عنده روح عاقل محرك منظم جميل خير عادل وكامل، وهو بسيط لا تنوع فيه ثابت لا يتغير، صادق لا يكذب، ولا يتشكل أشكالاً مختلفة وهو علة فاعلة للكون فهو الصانع الذى ألف بين المادة القديمة والمثل القديمة فأوجد الكون[١٢].

لكن صورة الإله ظهرت بمظهر آخر عند "أرسطو" حيث أكد أنه يوجد بالضرورة جوهر دائم غير متحرك وهو غاية الكون، ومن هنا كان الكون فى ترق مستمر منجذبا نحو هذه الغاية القصوى، وإن كان يقترب منها فهو لن يدركها لأنه صورة محض والكون ترتبط فيه المادة بالصورة. وانتهى أرسطو

إلى اعتبار الإله "علة غائية" محركة للكون وإن كان فى ذاته ثابتا لا يتحرك(١٣).

فإذا كان إله أفلاطون صانعا لا مبدعا من عدم، وإله أرسطو علة غائية لم يوجد الكون وهو لا يعنى به بل يعيش عل تعقل ذاته، فإن "أفلوطين" قد انتهى إلى اعتبار الوجود فيضا إليها، فعن الكمال الإلهى الأزلى فاض العقل الكلى، ثم نفس كلية، ثم الهيولى الأولى الغير متعينة، ثم النفوس الجزئية. . . . . . . وهكذا وجد الكون. فإله أفلوطين بهذا الاعتبار له صفة الفعل لأنه لولاه لما وجد الكون، وهو غاية الكون لأن كل من فيه يسعى إلى العودة إليه عن طريق جدل صاعد يبدأ من المادة وينتهى إلى العنصر الإلهى(١٤).

أطلع الفارابى على الأتجاهات الفلسفية المتباينة التى عرضناها سابقا والتى ظهرت بوضوح فى بعض جوانب فلسفته الإلهية. ورغم ظهور الأثر الأفلاطونى فى آراء الفارابى فى القول بالخلود أو فى الصفات التى يخلعها على رئيس المدينة الفاضلة والتى تقربه من الفيلسوف الكامل أو النبى المنذر(١٥). إلا أن الفارابى قد تخطى أفلاطون وجعله رافدا من روافده. فالمعلوم أن أفلاطون لم يبين كيفية صدور الأشياء عن عالم المثل، فمع أنه يرى أن الأشياء ظلال للمثل لم يوضح كيفية تأثير هذه فى تلك، أما الفارابى فإنه فى كتابه "الجمع بين رأيبى الحكيمين" قد جعل المثل قائمة فى العقل الإلهى لإبداع ما يبدع، ولا تفسد ولا تزول. وهذا الرأى الذى ينسبه الفارابى إلى الحكيمين إنما يعبر فى الحقيقة عن رأيه هو. فالله عنده صور ما يريد إيجاده لأنه لا يوجد شيئا جزافا وعلى غير قصد. فالاشياء بعد أن كانت فى عالم الله صورا عامة ماهيات فقط، تتحول إلى هويات وتصبح حقائق فعلية، وهذا التحول إنما يكون من جانب الله، وهكذا أصبح تحقيق المثل على يد

الفارابى هو منح الهوية للماهيات الممكنة القائمة فى العقل الإلهى، وبعبارة أخرى أن الله الذى فى علمه (عقله) توجد المثل أو الصور وجودا أوليا، وهو المؤثر فى هذا العلم أو هو الموجد له(١٦).

كذلك لا يمكن أن نغفل أثر أرسطو فى إلهيات الفارابى وخاصة آرائه فى واجب الوجود وبراهين وجوده، ودور العقل الفعال.

لكن الفارابى يجاوز أستاذه أرسطو أيضا فى كثير من المسائل منها "كلمة واجب الوجود" التى استعارها الفارابى من أرسطو، ولكنه أسبغ عليها معنًا جديدا لا عهد لأرسطو به، يدين به الفارابى لإله القرآن. فأصبح واجب الوجود عند الفارابى موجداً للممكن فى الخارج وأصبح وجوب الممكن ووجوده من غير ذاته ولا حاجة به إلى تعقل غيره، أما الفارابى فيحكم تأثره بالقرآن فقد اضطر إلى الإقرار بإحاطة العلم الإلهى لجميع الأشياء، ولذلك فهو يزيد على مفهوم أرسطو للعلم الإلهى أن الله يعلم الأشياء عن طريق علمه لذاته ومعرفته لذاته هى علة معرفته لغيره(١٧).

واننا لا ننكر الأثر الأفلوطينى فى إلهيات الفارابى وخاصة نظرية الفيض وتفسير صدور الكثرة عن الواحد، لكن نظرية الفارابى فى الفيض جاءت أكثر تنظيما وأغنى مضمونا وأشد تماسكا بعد أن أضاف إليها مؤثرات أرسطية خاصة بعدد العقول، وإن كانت عند أرسطو غير محدده بعدد معين بينما جعلها الفارابى عشرة عقول، كما أضاف إليها مؤثرات من نظرية بطليموس الفلكية، وبعض تعاليم المذهب الإسماعيلى والصابئة والمتصوفة وصبغ كل ذلك بصبغة إسلامية واضحة فى أطار من التفلسف الدينى فجاءت نظرية الفيض نظرية فلسفية منسجمة مع نفسها(١٨).

وهكذا ومع تعدد هذه العناصر والمصادر التى استغاد منها الفارابى، إلا أن هذا لا يعنى أنه لم يكن شخصية مستقلة إلى حد كبير. فقد كانت لديه القدرة على أن يطلع على الكثير من الآراء والاتجاهات، كما أنه كان ذا عقل

راجح ساعده على صهرها جميعا بطابعه الخاص. وبذلك فقد كل واحد منها خصائصه الجوهرية، وإن كانت ملامحها العامة قد بقيت فى مذهبه، ولهذا جاء موقفه بعيدا عن كل تقليد، وتميزت شخصيته بالاستقلال إلى حد كبير.

ثانيا: الاستدلال على وجود الله:

أدرك الإنسان بوعيه الخاص منذ أقدم العصور أن وجوده وحقيقته الذاتية تتعلق بالوجود الأعظم والحقيقة الكبرى وهى (الله)، بل إنها قائمة عليه. وقد دفع هذا الوعى الإنسان قبل وجود الأديان والمذاهب الفكرية إلى الإيمان بوجود الله، دون احتياج إلى أدلة أو براهين. ولما ظهرت الأديان الموحدة كان الجدل فى صفاته أكثر وأعنف من الجدل فى وجوده، ولذا فلم يكن اللاهوتيون فى احتياج إلى إقناع أحد بوجود خالق لهذا الكون، ولم يشعروا بهذه الحاجة إلا بعد اختلاط العقائد الدينية بالآراء الفلسفية.

ولم تكن الفلسفة فى عصورها القديمة تسعى إلى إقامة البراهين للإقناع بعقيدة أو الإيمان بدين، وإنما كان الكلام فى وجود الله من قبل الكلام فى مباحث العلوم، وتفسير الظواهر الطبيعية. فأرسطو مثلا لم يثبت وجود الله ليقنع به منكرا يدين بالكفر، ولكنه أثبته لأن تفسيره لظواهر الكون لايتم بغير هذا الإثبات، فكان وجود الله عند هؤلاء الفلاسفة حقيقة عقلية كالحقائق الهندسية التى يتم بها تصور الحركات والأشكال فى عالم الأفلاك، وليست مسألة دينية تختلف فيهاا العقول بين الهدى والضلال[١٩].

وبالنسبة للفارابى فقد سلك فى البرهنة على وجود الله مسلك المعتزلة والأشاعرة الذين اهتموا بالبرهنة على وجود الله فى جدلهم مع الزنادقة والملاحدة[٢٠]. وجعل الاستدلال على وجوده تعالى جزءا أساسيا من دراسته للإلهيات. فإذا رجعنا إلى الكثير من كتبه كفصوص الحكم، وعيون المسائل، وآراء أهل المدينة الفاضلة. وجدناه يفيض فى الاستدلال على وجود الله وبيان طبيعة واجب الوجود «الله» ويعدد صفاته.

وقد استند الفارابى فى استدلاله على وجوده تعالى إلى عدد من الأدلة الكونية والعقلية، وإن كان قد خرج بالأدلة العقلية عن دائرة الفكر البسيطة

السهلة التى تلائم عامـة المؤمنين. ويرجع ذلك كما ذكرنا سابقا إلـى أن البيئة التى عاش فـيها الفارابى بيئـة اختلطت فيهـا آثار الفكر القديم شرقـيا كان أم غربيـا بفكر الفرق الكلامـية خاصـة جماعة المـعتزلة الذين فلسـفوا العقـيدة الإسلامية، وفى ضوء هذا لم يكن بوسع الفارابى أن يظل بعيدا عن هذا الجو الدينى والفكرى للعـصـر الذى عاش فـيه دون أن يعـرض لمشكلة الأولوهيـة ويبرهن على وجود الله بطريقتـه الخاصة. وفى ذلك يقول "روبرت هاموند" فى كتابة "فـلسفة الفارابى وأثرها فى فكر القـرون الوسطى " إن الحجج التى أوردها الفـارابى لإثبات وجـود الله ثلاث هى: دليل الحـركـة، ودليل العلة الفاعلة، ودليل الممكن. ثم يضـيـف أن هناك حججا مخـتلفة أوردها الفارابى لإثبات وجود الـله ـ هى فى الحقيقـة واحدة متشابـهة وتدعى عمومـا الحجة الكونية تسـتمد صحـتها من مبـدأ العلية الذى يفسر الظواهر الـطبيعيـة، كما يمكن أن يكون دليـلا على وجود سـبب ومـبدأ فـاعلى لهذا الكون. حـيث سنجد أن دليل أرسطوفى وجود محرك غير متحرك يؤدى إلى نتيجة مفادها أن الهه مـصمم للكون وليس خـالقا. وهذا الدليل طوره وصـحـحـه الفارابى بما يتلاءم مع مقتضيات عقيدته الإسلامية[٢١].

وهذا الدليل الكونى الذى أشار إليه "روبرت هاموند " اعتمد عليه كثير من الحكماء والمتكلمين فى إثبات وجود الله. "الكندى" على سبيل المثال ينتقل من مشـاهدة هذا العالم المحسـوس ويصل إلى إثبات وجود الله، ولهـذا فإنه أطلق على الله "مـؤيس الآيســات عن ليس" وهو ينتـقل من فكرة حـدوث العالم ليصل إلى أن هذا الحـدوث لا بد له من محدث[٢٢]. لكن هذا النمط من التفكير تغـير على يد الفارابى بحيث أضحى الاسـتدلال على وجود الله قائما على الفكر أولا. فبينما استدل الكندى على وجود الله من خلال الوجود المحسوس، نجد أن الفـارابى سعى إلى إدراك الله من خلال الوجود الفكرى،

أو الوجود المنطقى المتمثل فى الاستدلال على وجود واجب الوجود بذاته من نفس الوجود (أى من حيث هو بغض النظر عن المشاهد الواقع)[٢٣].

ولكن ذلك لا ينفى أن الفارابى قد أشار إلى الدليل الكونى وكل ما هنالك أنه رأى أن العقل يستطيع من الوجهة النظرية البحتة الوصول إلى وجوده، فإذا جاء الواقع المشاهد وأيد العقل فى ذلك كان طريقا ثانيا فى الاستدلال على وجود الواجب بذاته. وفى ذلك يقول الفارابى "لك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه إمارات الصنعة، ولك أن تعرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحض وتعلم أنه لا بد من موجود بالذات، وتعلم كيف ينبغى أن يكون عليه الموجودات بالذات. فإن اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد، وإن اعتبرت عالم الوجود المحض فأنت نازل تعرف بالنزول أن ليس هذا ذاك، وتعرف بالصعود أن هذا غير هذا"[٢٤]. ويستشهد الفارابى بالآية الكريمة سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق. أو لم يكف بربك أنه على كل شىء شهيد"[٢٥].

فالفارابى من خلال هذا النص يشير إلى طريقين للاستدلال على وجود الله: أحدهما هو النظر فى عالم الخلق وما فيه من إمارات الصنعة والإتقان وهذا هو طريق الصعود من الفعل إلى الفاعل، أما الطريق الآخر فهو طريق النزول. وأساسه أن يتأمل المفكر عالم الوجود المحض على أساس أن فكرة الوجود والوجوب والإمكان معان عقلية واضحة مركوزة فى الذهن يدركها العقل من غير توسط[٢٦].

(أ) ووفقا لمنهج الفارابى فإننا سنبدأ بالأدلة الكونية وهى:

١ - دليل الحركة:

هذا الدليل هو دليل أرسطو الذى يقوم على ضرورة الوصول من الحركة إلى محرك أول أزلى إذ يقول " إن شيئا لا يتحرك على سبيل الاتفاق بل يلزم

دائما وجود مـا يحركه . . . ولما كان الشيء الذي يتحـرك ويحرك حدا وسطا لزم وجود شيء يحرك من غير أن يتـحرك وهذا يجب أن يكون أزليا وجوهرا وموجودا بالفعل. والمعشوق والمعقول يحركان على هذا النحو "(٢٧).

ويسمى دليل الحكـماء الطبيـعيين الذين يسـتدلون بوجود الحـركة على محرك، وبامـتناع إيصال المحركات إلى ما لا نهاية على وجـود محرك أول لا يتحرك أزليا.

وقد أيد الفـارابي هذا الدليل تأييـدا تاما إذ يقـول ". . . ولا يجوز أن يكون للحركة ابتداء زماني ولا آخر زماني، فإذن يجب أن يوجد متحركا على هذا اللون ومحركا لذلك. وإن كان المحرك أيضا متحركا احتاج إلى محرك، إذ لا ينفك المتحرك من المحرك ولا يتـحرك شيء بذاته. فإذن يجب أن لا يكون بلا نهاية بل ينتهي إلى محرك لا يكون متـحركًا وإلا أدى إلى وجود متحركين ومحركين بلا نهاية وهذا محال. "كما يحدد بعض صفات هذا المحرك بقوله " والمحرك الذي لا يكون متحركًا يجب أن يكون واحدًا ولا يكون ذا عظم، ولا جسمًا، ولا يكون متجزئا، ولا فيه كثرة بوجه(٢٨).

وهكذا فمن النظر في الحركة الموجودة في الكون نصل إلى تصور محرك أول لهذه الحـركة هو جوهر بالفـعل دائما وليس وجـوده بالقوة، لا جنس له ولا فصل ولا برهان عليه، بل هو برهان على جمـيع الأشياء، ووجوده بذاته أبدي أزلي لا يمازجه العدم ولا يتغير من حال إلى حال(٢٩). إذ لا يمكن أن تكون الموجودات بأعيانهـا محركة لذواتها أي يكون تحركها من غـير محرك. وقد تبين لنا فيما سبق عند حديثنا عن الحـركة في نطاق الفلسفة الطبيعية، أن كل حركة لها محرك وان المتحرك إنما يـتحرك من جهة ما هو بالقوة، والمحرك يحرك من جـهة ما هو بالفـعل. وان المحرك إذا حرك تارة ولم يحـرك أخرى فهو محرك بوجه ما، إذ توجد فـيه القوة على التحريك حين لا يحرك. وهنا يحتاج إلى محرك آخـر أقدم منه فلا يكون المحرك الأول. وإذا فرضنا أن هذا الثاني يحرك تارة ولا يحرك أخرى كان في احتياج إلى محرك آخر أقدم منه.

وهكذا إما أن يمر الأمر إلى غير نهـاية أو نصل إلى محرك لا يتحرك أصلا. فيكون الأصـوب هو القول بأننا نصل إلى محرك أول هو فـعل محض وليس بالقوة كـما يقـول "الفارابى" إذ ان كل مـا يشوب جوهرة القـوة فهـو كائن فاسـد، ولما كان سبب القوة هو الهـيولى فينبـغى إذن أن يكون المحرك الأول خلوا منها، إذ كل سرمدى فهو فـعل محض، وكل ما هو فعل محض فليس فيه قوة. "ووجوده بذاته أزلى أبدى لا يمـازجه العدم، وليس وجوده بالقوة، ويلزم من هذا أن لا يمكن أن لا يكون ولا حاجة به إلى شيء يمد بقاءه، ولا يتغـير من حـال إلى حال... وهو خيـر محض، وعقـل محض، ومعـقول محض، وعاقل محض، وهذه الأشياء الثلاثة فيه واحد" (٣٠).

وسوف نلاحظ أن الفارابى لم يقف عند حدود هذا الدليل الأرسطى فى إثبات وجود الله، وإلا كان الله عنده مصمما للكون وليس خالقا كما هو عند أرسطو، إذ أن أرسطو اعتبر العلة الأولى محركـا ساكنا لا يتحرك، لأنه اعتبر أن المحرك لا بد وأن يصـرف جهدًا عند التـحريك وخوفًا مـن انتهاء مجـهود المحـرك الأول أراد أن يحصل على عـدم إجهـاد المحرك، وبذلك قـبل فكرة جـديدة لحل المسـألة قـائلا أن المحـرك الأول لا يتـحـرك أو هو علة غـائيـة فقط (٣١).

وهكذا خرج أرسطو عن مذهبه فى الطبيعة وذهب مـذهبا آخر فيما بعد الطبيـعة. فبـعد أن كانت المناسـبة بين العلة والمعلولة فى نظـريته "فى العلل الطبيعة، مناسـبة ديناميكية دائمة، فارق نظريته هذه، وذهب مذهبًـا آخر فيما بعد الطبيعة بأن سلب الفاعلية عن العلة الأولى وهو الصانع.

أما الفارابى فقد أضاف إلى هذا الدليل ذليلا أخر هو "دليل العلية " أو "العلة الفاعلة " . فمع قبوله العلل الأربع الطبـيعية، طبق العلة الفاعلة على العلة الأولى فـيمـا بعد الـطبيـعة. وهنا خـالف المعلم الثـانى المعلم الأول ـ والفارابى وإن كان قد اقترب من نظرية الخلق الإسلامى بإسناده الفاعلية للعلة الأولى توفيـقا بين أفـلاطون والفكر الإسلامى من جـهة، وأرسطو من جـهة

أخرى[٣٢] إلا أنه قد اعتمد على هذا الدليل فى إثباته قدم العالم. إذ أنه وجد أنه لا بد من القول بحركة أزلية محركها أزلى. إذ أن العلة تتساوق مع معلولها فلا يمكن تصور وجود العلة وبعدها بمدة نتصور وجود المعلول. وهكذا فالحركة ليس لها بدء فى الزمان، وإنما البدء لها من جهة الخالق. والزمان غير محدث حدوثا زمانيا وكذلك الحركة، بل هذا الحدوث حدوث إبداع لا يتقدمه محدثه بالزمان والمدة بل بالذات[٣٣].

ونود أن نشير إلى أن هذا الدليل قد اعتمد عليه بعض فلاسفة الإسلام وخاصة "ابن رشد" الذى يرى أن هذا الدليل هو دليل الخاصة قال به "أرسطو" فى الجزء الثامن من "كتاب الطبيعة". ومؤداه أن الأفلاك السماوية فى حركة مستمرة سعيا وراء الكمال، ولكل فلك عقل يحركه تشبها بما هو أكمل منه وتنتهى هذه المحركات إلى المحرك الأول الذى يحرك غيره ولا يتحرك، فحركة الأفلاك تستلزم باعثا أو غاية هى الله جل شأنه[٣٤].

كما امتد أثر هذا الدليل على بعض فلاسفة العصور الوسطى وخاصة موسى ابن ميمون وتوما الأكوينى، والبروتوس الكبير، وقد أورد "روبرت هاموند" حجج القديس توما الأكوينى بجانب حجج الفارابى لكى يبين مدى التشابه العظيم بينهما وكيف أن "توما الأكوينى" قد اقتبس أكثر أدلة الفارابى فى إثبات وجود الله ومنها دليل الحركة إذ يقول فى كتابه "خلاصة اللاهوات". . من المؤكد والواضح لحواسنا أن فى العالم بعض الأشياء فى حركة. وأن أى شىء فى حركة هو نفسه قد وضع فى حركة، فإنه أيضا يحتاج أن يضعه شىء آخر فى حركة، وذلك يضعه شىء آخر أيضا ولكن ذلك لا يمكن أن يستمر إلى ما لا نهاية. . . لذلك من الضرورى التوصل إلى المحرك الأول الذى لم يضعه آخر فى حركة، ويعرف الجميع أن هذا هو الله"[٣٥].

وهكذا يتبين لنا أن هذا الدليل سواء فى صورته الأرسطية أو صورته الفارابية: كان له تأثيره الكبير على أكثر الفلاسفة[٣٦]. ومع ذلك فقد وجد من بينهم من انتقد هذا الدليل انتقادا لاذعا "كابن سينا" مثلا الذى رفض دليل الحركة قائلاً "من القبيح أن يصار إلى الحق الأول عن طريق الحركة، ومن طريق أنه مبدأ الحركة.. واعجزاه أن تكون الحركة هى السبيل إلى إثبات الحق الذى هو مبدأ كل شىء"[٣٧].

٢ - دليل العلة التامة (الفاعلة):

تبين لنا مما سبق عند حديثنا عن دليل الحركة الفارابية كيف أن الفارابي لم يقف عند حدود هذا الدليل وإلا أصبح الله عنده علة غائية وليس خالقا للكون مما يتعارض مع أصول عقيدته الإسلامية. ولذا فقد شهد هذا الدليل تطورا واضحا على يد الفارابى بتأثير مؤثرات دينية ـ وحتى لا يقف عند حدود اعتبار الإله علة غائية فحسب كما هى عند المعلم الأول ـ وجدناه يؤكد الصورة الفاعلية لله ومن خلال مبدأ العلية إذ يقول: " كل مالم يكن فكان فله سبب، ولن يكون المعدوم سببا لحصوله فى الوجود، والسبب إذا لم يكن سببا ثم صار سببا فلسبب صار سببا وينتهى إلى مبدأ يترتب عنه أسباب الأسباب على ترتيب علمه. بها، فلن تجد فى عالم الكون طبعا حادثا إلا عن سبب، ويرتقى إلى سبب الأسباب"[٣٨] فالموجود الأول هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات[٣٩].

فإذا تأملنا العالم المتغير. وجدنا أنه يتكون من موجودات لها سبب، وهذا السبب سبب لآخر، ولا يمكن أن تستمر سلسلة العلل والأسباب الفاعلة إلى مالا نهاية. لأنه إذا كان "أ" سببا ل"ب" و"ي" لـ"ج" و"جـ" لـ"د" . . . إلخ فمعنى ذلك سيكون "أ" سببا لذاته وهذا غير مقبول، لذلك وجب وجود سبب فعال لا مسبب له خارج سلسلة الأسباب الفعالة وهو الله[٤٠].

فالأمور الممكنة الوجود لا تتسلل فى العلية والمعلولية إلى مالا نهاية له، ولا أن يكون دور، بل تنتهى إلى أمر واجب الوجود بذاته وهو الله أو العلة الفاعلة. فهذا القول يستند إلى استحالة التسلسل فى العلل والمعلولات وهو مبنى على أساس أرسطى مفاده "أن ما لا نهاية له لا يوجد بالفعل ". أى لا يدخل كله مجتمعا فى الوجود لأن مالا نهاية له لا يعد ولا يحصى. فلو فرضنا أن العالم حادث أو متحرك وله محدث أو محرك، فإذا كان هذا المحدث له محدث وتسلسل المحدثون إلى مالا نهاية، لم يمكن أن يوجد هذا العالم. لأن وجوده لا يتم إلا بعد وجود مالا نهاية له من العلل والمعلولات، ولما كان العالم موجودا لزم القول بوجود محدث أول لا محدث له(٤١). وهكذا فالله علة تامة لأنه "متى وجد للأول (أى الله) الوجود الذى هو لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات"(٤٢).

وهو أيضا علة فاعلة " وأنه سبب أول لسائر الموجودات على أنه أول فاعل لها، ثم أنه غاية لها، ثم أنه صورة لها(٤٣).

والفارابى هنا يؤكد الصورة الفاعلية للذات الإلهية، تلك الفاعلية التى لا تصدر على سبيل الطبع بل هى عارفة ومريدة بما يفيض عنها، فكون الله فاعلا يعنى أنه مريد وقادر. وإن كان مدلول الإرادة والقدرة عند الفارابى يختلف عن مدلولها عند المتكلمين الذين أدركوا أن القدرة أو الإرادة لله هى "إن شاء فعل، وإن شاء لم يفعل". بينما هى عند الفارابى تعنى أنه لا تراخ بين الفعل والإرادة، أى أنها ليست بمعنى خروج الفعل الإلهى من حال القوة إلى حال الفعل كما يقول المتكلمون، فهذا ما لا يقبله الفارابى لأن الله هو العلة التامة وهو الكمال المطلق فهو "الأول والأخر لانه هو الفاعل والغاية فغايته ذاته وإن مصدر كل شىء عنه ومرجعه إليه"(٤٤).

وقد أكد الفـارابى فاعلية الله وإرادته بقوله "إرادة اللـه قبل كون الشىء بالذات وهما يكونان معا لا يتأخر كون الشىء عن إرادة الله فى الزمان، وإنما فى حقيقة الـذات. لا شك نقول أراد الله فكان الشئ. ولا نقول كان الشىء فأراد الله"(٤٥). فالفارابى يعترف بإرادة الله وفاعليته فى الكون ولا ينكرها، ولكنه يوضحهما بالمعنى الذى يـناسب فهمه لواجب الوجود. ومن أجل ذلك تعرض لهجوم الأشاعرة كما سنبين ذلك عند تعرضنا لموضوع قدم العالم عند الفارابى.

وسوف نلاحظ أن هذا الدليل الذى ترجع جـذوره إلى أفلاطون (إذ أن أحد أدلة وجـود المثل عند أفلاطون يقوم على اسـتحالة التسلسل هذا). كـما ترجع إلى أرسطو الذى استند عـليه لإثبات وجود المحـرك الأول - قد تأثر به أكثر المتكلمين والفـلاسفة. فقد استخدمــه ابن سينا، والكندى، وابن طفيل، وابن رشد(٤٦). كما تأثر به توما الأكوينى بصورة واضحة فهو يقول: نجد فى عالم الحواس نظامـا من العلل الفاعلة، وليس ثمه حالة مـعروفة أو "ممكنة" يكون فيها الشىء سببا "علة" فاعلا بذاته... والأسباب "العلل" الفاعلة لا يمكن أن تستمر إلى ما لا نهاية. لذلك من الضرورى الاعتراف بعلة "سبب" فاعل أول نطلق عليه اسم الله"(٤٧).

٣ - دليل العناية والغائية:

يعتبر الفارابى من أوائل الفلاسفة العرب الذين أكدوا على القول بالغائية فى الكون وبالنظام والإتقان الموجـود فيه، وقد مر بنا سابقـا كيف أن الفارابى فى دراسته لعلل الموجودات قد قال بعلة رابـعة هى العلة الغائية بالإضافة إلى علل ثلاث هى: العلة المادية، والعلة الصورية، والعلة الفاعلية وانتهى إلى أن الله «الواجب لذاته هو الغاية إذ كل شىء ينتهى إليـه كما قال [وإن إلى ربك المنتهى]. وكل غاية فهى خير فهو خير مطلق»(٤٨).

ولم يقف الفارابى فى إثبات وجود الله عند حدود فكرة الغائية فحسب وإلا كان «كأرسطوا» الذى اعتبر الله المنظم الوحيد لهذا العالم، والأشياء منظمة فى الكون على نحو يجعلها متجه نحو غائية معينة، وهى غائية ليس مصدرها تدبير العقل الإلهى، وإنما مصدرها قوة لا واعية هى «الطبيعة». وقد ظهر ذلك فى قوله «أن الطبيعة لا تفعل شيئا عبثا. فالإله لم يخلق العالم ولا يعرفه ولا يعنى به، لأن العالم أحط من أن يناله العلم الإلهى، وهو ليس أكثر من صورة يتعشقها محبوها لأنه لا يؤثر فيها إلا كعلة غائية يفسر على أساسها الحركة والتغير فى العالم[٤٩]، بل إننا نجد أن الفارابى قد ربطا ربطًا وثيقا بين فكرة الغائية، وفكرة العناية الإلهية «وعناية الله محيطة بجميع الأشياء ومتصلة بكل واحد»[٥٠].

ولم يكن ذلك إلا نتيجة لمؤثرات إسلامية بارزة. فابتعد إلى حد ما عن أرسطوا كما سبق وذكرنا، كما أبتعد عن أفلاطون الذى كان يرى أن العالم يعد غاية فى الجمال ولا يمكن أن يكون النظام الموجود فيه نتيجة للمصادفة، بل أن هذا الجانب الغائى قد ظهر عنده فى وصفة لله بأنه روح خير عاقل مدبر عادل منظم[٥١]. وأثبت الفارابى أن الكون كله سماؤه وأرضه تسوده الغائية ويعد مظهرا ودليلا على العناية الإلهية، ولقد وضحت هذه العناية فى علاقة الموجودات بعضها ببعض، وفى علاقة موجودات العالم السفلى بموجودات العالم العلوى، وكيف تؤثر هذه الموجودات العلوية فى موجودات عالمنا الأرضى اعتمادا على مبدأ السببية بعد طبعها بالطابع الميتافيزيقى كما سبق وعرضنا ذلك. وفى ذلك يقول الفارابى». . . وأن نعلم مراتب الموجودات كلها، وأن منها أول، ومنها أوسط، ومنها أخير. والأخيرة منها لها أسباب وليست هى أسباب لشىء دونها، والمتوسطة هى التى لها سبب فوقها وهى أسباب لأشياء دونها، والأول هو سبب لما دونه وليس له سبب

آخر فوقه. ونعلم مع ذلك كيف ترتقى الأخيرة إلى المتوسطات، والمتوسطات كيف يرتقى بعضها إلى أن ينتهى إلى الأول، ثم كيف يبتدئ التدبير من عند الأول وينفذ فى شىء من سائر الموجودات على الترتيب إلى أن ينتهى إلى الأواخر(٥٢).

ونود أن نشير إلى أننا إذا نظرنا إلى تراث المفكرين «متكلمين أو فلاسفة» لوجدنا أنه لا يكاد يخلو مذهب أحدهم من الاستدلال بهذا الدليل، وهو دليل العناية والغائية على وجود الله. فكثيرا ما تردد هذا الدليل عند المعتزلة وخاصة فى دراستهم لأصل من أصولهم الخمسة هو أصل (العدل) إذ أن القول بالعدل عند المعتزلة يتفرع عنه القول بالغائية والعناية الإلهية.

وما يقال عن المعتزلة يقال عن الأشاعرة الذين أثبتوا فى كثير من كتبهم التى ألفوها وجود العناية الإلهية وربطوا بينها وبين القول بالغائية(٥٣) وقد وجدت هذه الفكرة أيضا عند الكندى إذ أنه يقدم لنا فى دليل من أدلته على وجود الله الأسباب التى من أجلها يجب أن نعتقد بالحكمة الإلهية والغائية، وإذا رجعنا على سبيل المثال إلى رسالته «فى الإبانة فى العلة الفاعلية القريبة للكون والفساد» وهى من أهم رسائله. نراه يذهب إلى أن النظام والتدبير فى هذا العالم يدلنا على منظم ومدبر له(٥٤).

كذلك تظهر الغائية بصورة واضحة عند ابن سينا وفيما يقدم من أمثلة على الغاية الموجودة فى الكون، وحين يتابع أرسطو فى القول بالعلة الغائية(٥٥).

أما «ابن طفيل» فإنه يعتمد فى استدلاله على وجود الله على دليل الغائية والعناية الإلهية، وهذا ما ينطبق أيضا على فيلسوف المغرب «ابن رشد» الذى ربط ربطا دقيقا بين آرائه فى السببية وضرورة تلازم الأسباب ومسبباتها،

وبين قوله بالغائيـة، كما ربط بين القول بالغائية والقـول بالاختراع وهو دليله الثانى على وجود الله تعالى[٥٦].

كـذلك ظهـر أثر هذا الدليل على فـلاسـفـة أوروبا كـالقـديس تومـا الأكوينى[٥٧]. نخلص من هذا إلى أن الفـارابى قـد قدم الـكثيـر من الأدلة الكونية على وجود الله، منها ما يقوم على ضرورة الوصـول من الحركة إلى محـرك أول، ومنها ما يستنـد إلى فكرة العناية والغائية فى الكون، ومنهـا ما يسـتند إلى استـحالة العلل والمعلـولات إلى ما لا نهـاية أو دليل العلة التامـة الفاعلة. ونود أن نشـيز إلى أن هذه الأدلة إذا كانت تمثل طريق الصـعود الذى أشار إلـيه الفـارابى فى استـدلاله على وجود الله على أسـاس أنها تبـدأ من الموجودات أو العالم أو المعلول لتصل إلى السبب الأول أو العلة الأولى، فإنه يشير إلى عدد آخر من الأدلة العقلية، وبحيث نستطيع بواسطتها الوصول إلى الله من خلال فكرة الله ذاتها وهو ما يسمى طريق الهبوط، وما ذلك إلا لأنه وجـد أن طريق الاستـدلال أوثق وأشـرف من الطريق الحـسى، وهو يرى أن العقل الإنسـانى لقصوره. وانشغاله بـالأمور الحسية والمادية، ونظـرا لتشويش الخيـال فهو كثـيرا ما يضل وقد تصل بعـض العقول إلى معـرفة الله عن هذا الطريق الحسى وقد تضل أخرى. ولذلك فـضل الفارابى الوصول إلى الله من خلال فكرة الله نفـسها. يقـول الفارابى: «إذا عـرفت الحق أولاً عرفت الحق وعرفـت ما ليس بحق، وأن عـرفت الباطل أولا عـرفت الباطل ولم تـعرف الحق، فانظر إلى الحق فـإنك لا تحب الآفلين بل توجه بوجـهك إلى وجه من لا يبقى إلا وجهه»[٥٨]. فمعرفة الله «بخصائصه وصفاته» من شأنها أن تؤدى إلى معرفة العـالم المحسوس بما هو عليه، لكن معرفتى لهـذا العالم المحسوس قد لا تؤدى إلى معرفة الماهيات أو الموجود الذى ماهيته عين هويته.

ب- من هذه الأدلة العقلية التى أشار إليها الفارابى. دليل الوجود والماهية، ودليل الممكن والواجب، فما هى حقيقتهما؟ وكيف اعتمد عليها الفارابى فى إثبات وجود الله؟؟

١ - دليل الماهية والوجود:

تعتبر التفرقة بين الوجود والماهية من الأفكار الإسلامية الخالصة وإن اتصلت ببعض الآراء اليونانية وقد انتقلت هذه الفكرة إلى فلاسفة الغرب ولاقت نجاحا يفوق نجاحها عند العرب، ويرجع ذلك إلى صلتها بفكرة الألوهية والتعويل عليها فى البرهنة على وجود الله.

وقد قال بها الفارابى تمهيدا لاستخدامه دليل الممكن والواجب. إذ أن فكرة الوجود والماهية تتصل بذلك التقسيم الثلاثى الذى قال به الفارابى وابن سينا، وهو قسمه المدركات إلى ممكن، وواجب بغيره، وواجب بذاته.

وملخص هذا الدليل أن الوجود ليس جزءا من ماهية الشىء إلا بالنسبة للبارى جل شأنه الذى لا ينفصل وجوده عن ذاته، فنستطيع أن نتصور ماهية شكل هندسى مثلا دون أن نعرف هل هو موجود أم لا. وفيما عدا الإله الوجود يعتبر عرض من أعراض الذات، وذلك لأن الموجود إن كان علة ذاته فهو الحق فى ذاته، والواجب الوجود بذاته، وإن كان معلولا لغيره فوجوده مستمد من غيره وليس جزءا من ذاته، وليس ثمة إلا الله هو واجب الوجود بذاته. وفى ذلك يقول الفارابى: «وأن وجوده ليس لاحقا لماهية غير الوجود، وأنه لا ماهية له غير أنه واجب الوجود وهى أنيته»(٥٩). ويؤكد ذلك بقوله: هل من حقنا أن نسأل «هل الإله موجود»؟ أى «هل ما نعتقد فيه أو نعقل منه فى النفس هو بعينه خارج من النفس؟

ويرى أن السؤال هل هو موجود؟ بمعنى هل الشيء له قوام بشيء؟ وهل الشيء له وجود به وقوامه هو فيه؟ إنما كان يسوغ فيما تنقسم ماهية وجوده وذاته، وفي ماله سبب به قوامه بوجه من الوجوه، والإله يجتمع فيه أن لا قوام له بشيء آخر أصلا، ولا سبب لوجوده، ولا ذاته غير منقسمة ولا بوجه من وجوه الانقسام، فإذن ليس يسوغ أن يسأل عنه بحروف هل هو موجود؟ ولكن أن قصدنا «بهل هو موجود» معنى هل هو ذات ما منحازه أو هل هو له ذات؟ كان السؤال صحيحا من هذا الوجه[٦٠] فإن الذى لا تنقسم ذاته فإن معنى وجوده هو أنه موجود ويكون لا فرق فيه بين أن يقال أنه هو موجود، وأن له وجوداً. فإن وجود ما هو موجود هكذا ليس هو غير الذات التى يقال فيها إنها موجودة. أما ما ينقسم وجوده، فإن وجوده الذى هو به موجود غيره بوجه ما على ما يكون جزء الكل غير الكل، وجزء الجملة غير الجملة، وعلى آن ذلك الوجود الذى به الشيء موجود وأن له أيضا وجودا، أعنى أنه ينقسم وأن له جزءا به وجوده[٦١].

وهكذا فالموجود على الإطلاق هو الموجود الذى إنما وجوده بنفسه لا بشيء آخر غيره، فيكون قولنا فيه «هل هو موجود»بهذا المعنى»[٦٢]. وينتهى الفارابى إلى أن الوجود العينى ليس داخلا البته في حد الماهية، وبالتالى فهو ليس مقوما لها. فالماهية متميزة عن الهوية. ولقد كان هذا التمييز بين الهوية والماهية هو الأساس الذى استند إليه الفارابى فى إثبات الوجود الإلهى، لأنه إذا كانت الماهية متميزة عن الهوية لكان معنى هذا وجود الماهية داخل الوجود الحسى ليس لذات الوجود الحسى وإنما من فعل فاعل أخر. ويستمر التسلسل إلى أن نصل إلى فاعل أول لا ينبغى أن تكون هويته متميزة عن ماهيته. «فكل ماهويته غير ماهيته وغير المقدمات لماهيته فهويته عن غيره وتنتهى إلى مبدأ لا ماهية له مباينه للهوية[٦٣].

على أننا يجب أن نشير إلى أن المغايرة بين الوجود والماهية ليست إلا في التصور الذهني فقط، أما في عالم الموجودات الذي هو خارج عن التصور الذهني فإنه لا توجد مغايرة بينهما بتاتا فإن الماهية والوجود موجودان معا في شيء موجود واحد.

ومما هو جدير بالذكر أن هذا الدليل صادف نجاحا كبيرا لدى فلاسفة الغرب يزيد على نجاحه عند العرب، وهو إن كان قد صادف هوى من «ابن سينا» تلميذ الفارابي بحيث اعتمده في إثبات وجود الله، إلا أنه وجد هجوما شديدا من فيلسوف المغرب «ابن رشد» فقد أنكر أن يكون الوجود عرضا لأنه ليس واحد من أعراض الجوهر التسعة التي قال بها أرسطو[٦٤].

أما مفكروا القرن الثالث عشر من اللاتين فقد تأثروا بفكرة التفرقة بين الوجود والماهية واعتبروها من المبادئ الميتافيزيقية الأساسية التي أقاموا عليها البرهنة على وجود الله، خاصة «البير الكبير» الذي أخذ بها كما هي بينما توسع فيها القديس «توما الأكويني» واستعان بفكرة الإمكان والضرورة على وجود الله، وإن كان لا يأخذ بالدليل الانطولوجي لأن في الانتقال من الوجود المتصور إلى الوجود الفعلي شيئا من المغالطة[٦٥].

كذلك كان هذا الدليل من أول المسائل التي تأثر فيها «ابن ميمون» بالفارابي إذ يقول: إن الله عز وجل قد تبرهن أنه واجب الوجود ولا تركيب فيه وليس ندرك إلا آنيته فقط لا ماهيته، فيستحيل أن تكون له صفة إيجاب لأنه لا آنية له خارجا عن ماهيته فتدل الصفة على أحدهما»[٦٦].

ويبدو من هذا النص أن طريقة تفكير ابن ميمون واستدلاله في هذه القضية تعود أساسا إلى «الفارابي» و«ابن سينا» من بعده، وقد يعتقد البعض أن «موسى ابن ميمون» قد ناقض نفسه في النص السابق فبينما يقول: «وليس

ندرك إلا آنيتـه فقط لا مـاهيتـه» ويضيف قـائلا «لأنه لا آنية له خـارجا عن ماهيته».

وحقيـقة الأمر أن هاتين القـضيتين مـتناقضتان بالفـعل لأنه يفصل فى الأولى بين الوجود والماهية، وفى الـثانية يقول بعينيـه الوجود والماهية فى الله تعالى. إلا أننا نجد توضيح هذه المسألة عـند الفارابى الذى يقرر أن ماهية الله هى آنيته وهذه الآنية هى وجوده تعالى الخاص به، إلا أن هذه الآنية هى عين الماهية لا ندرك كنههـا، ومعرفتنا بالله تعالى ليست إلا بمعـرفة الوجود العام. أى أننا نعرف أنه موجود ولا نعرف كنه وجوده الخاص به(٦٧).

ولقـد كان هذا الدليل مـثار نقـد من «الغزالى» الذى قـال بأن للواجب حقيقة ومـاهية، وتلك الحقيقة موجودة وليست معـدومة. والماهية فى الأشياء الحادثة لا تكون سـببـا للوجود. فكيف فى القديم؟ فـالوجود بلا مـاهية ولا حقيقة غـير معقولة(٦٨). وهنا نلاحظ أن المتكلمين (سوى الأشعرى واتباعه) أثبتوا لله ماهية غير وجوده. أما الفـلاسفة فمنعوها واحتجوا بأنه لو كانت له ماهية غيـر الوجود لكان الوجود قائما بها فيـصبح صفة زائدة له وهو ممتنع، وقد أيد «الخواجة زاده» قول الفلاسفـة وصرح أن كون ماهية الله عين وجوده لا تخالف أصـول الإسلام(٦٩). أما «ابن رشـد» فقـد انتقـده، وقال إن هذا الدليل مـبنى على غلط وهو أن الوجود للشىء لازم مـن لوازمه(٧٠) والتابع معلول فيكون الواجب الوجود مـعلولا وهو متناقض. ويرى أن منبع التلبيس يعود إلى إطلاق لفظ «الوجـود الواجب» ويرى أن له حقيقـة وماهية، وتلك الحقيقة موجودة أى ليست معدومة ووجودها مضاف إليها.

٢ - دليل الممكن والواجب:

إذا كان الفارابى قد أثبت فى الدليل السابق أن من الكائنات ما يجب أن يدخل فى حـدة معنى الوجود وهـو الله تعالى إذ لا ينفـصل فيه المـاهية عن

الوجود، وليست الماهية والوجود إلا شيئا واحدا فى ذات الله، فإنه أثبت أيضا أن ما هو خارج عن الله يعتبر الوجود فيه معنى زائد على ماهيته وعارض من عوارضه، فهو إذن فى احتياج إلى علة، وبعد أن كانت هذه العلة عند أرسطو علة غائية فقط لا عمل لها ولا شأن لها إلا أن تعقل ذاتها بذاتها ولذلتها، أصبحت عند الفارابى علة فاعلة تمنح الماهيات وجودها فهى مبدأ كل وجود.

وهكذا فمن التمييز بين ماهية الشىء ووجوده يؤدى ذلك إلى التمييز بين الممكن والواجب. فما هى حقيقة هذه التصورات؟؟ وكيف استخدمها الفارابى فى الاستدلال على وجود الله؟

يرى الفارابى أن الوجوب، والوجود، والإمكان هى كلمات بديهية لا تحتاج إلى إيضاح، ولا يمكن حدها منطقيا لأنه لا توجد كلمات أوضح وأعرف منها، وإذا عرفت فإنما يكون التعريف على سبيل التنبيه على الوجود والوجوب والإمكان، لا على سبيل أنها تعرف بمعان أظهر منها[٧١].

والفارابى يقيم دعائم هذا لدليل الميتافيزيقى على الاستنباط من فكرة الوجود ومن النظر فيها نظرا عقليا مجردا، فهو دليل التأمل فى معنى الوجود وفيه يقسم الموجودات إلى قسمين: ممكن الوجود، وواجب الوجود. فيقول: «أن الموجودات على ضربين أحدهما إذا أعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود، والثانى إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمى واجب الوجود. وأن كان ممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال، فلا غنى لوجوده عن علة، وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره فيلزم من هذا أنه كان مما لم يزل ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره، وهذا الإمكان إما أن يكون شيئا فيما لم يزل، وإما أن يكون فى وقت دون وقت. والأشياء الممكنة

لا يجوز أن تمر بلا نهاية فى كونها علة ومعلولا، ولا يجوز كونها على سبيل الدور، بل لا بد من انتهائها إلى شيء واجب هو الموجود الأول[٧٢].

يتحدث الفارابى فى النص السابق عن ثلاث مصطلحات هامة سيكون لها دورها إلهام فى مذهب الفارابى فى الإلهيات وهى: واجب الوجود بذاته، واجب الوجود بغيره والممكن.

أولا: فالواجب الوجود: هو الوجود الذى لو فرضنا عدم وجوده للزم عن ذلك المحال، لأن الفرض يتناقض مع حقيقة القول بالواجب. ويقسمه الفارابى إلى قسمين:

أ ـ واجب الوجود بذاته: وهو الذى لا علة له أبدا، ولا يمتاز بكثرة ولا ضد له، ووجوده أول وجود، ومنزه عن جميع أنحاء النقص وهو الموجود بالفعل.

ب ـ واجب الوجود بغيره: وهو الذى وجوده وعدمه كلاهما بعلة. لأنه إذا وجد فقد حصل له الوجود متميزا عن العدم، وإذا عدم حصل له العدم متميزا عن الوجود ويستخدم الفارابى هذا المفهوم، ليؤكد أن الشيء لا يمكن أن يكون علة وجود ذاته، وذلك لأن الإمكان دليل على فاعلية العلة.

ثانيا ـ الممكن الوجود: ويقصد به الوجود الذى متى فرض غير موجود لم يلزم عنه محال، باعتبار أنه لا يوجد إلا بالقياس إلى علته، أو هو الموجود بالقوة.

وهكذا أصبح لدى الفارابى ثلاثة مفاهيم عقلية، فالأشياء فى الكون لا يخلو أمرها بين حالتين: فهى إما فى طور الاستعداد والإمكان دون أن يكون لها من ذاتها ما به تتحول من طور الإمكان إلى طور الوجود الفعلى ويقال

عنهـا فى هذه الحـالة إنها ممكنة الـوجود بذاتهـا، وعلى فـرض أن الأسبـاب الخارجـية لـم تتوفر لنـقلها من طور الإمكان إلى طور الوجود الفـعلى فإنه لا يلزم عن ذلك محال عقلى.

أما بالنسـبة للحالة الثـانية وهى أن تتوافـر الأسباب الموجـبة لنقل هذه الموجودات من طـور الإمكان إلى طور الوجوب فـعندئذ لم يعد هناك مـجال لبقائها فى طور الإمكان، بل يصبح وجـودها واجبا، ولكنه ليس ذاتيا بل هى واجبة الوجود بغيرها(٧٣) وهذا الواجب الوجود بغيره عنصر جديد فى فلسفة الفارابى الإلهـية. وقد أحـدثه الفارابى ليكون الواسطة الطـبيعـية بين واجب الوجود بذاته، وبين الممكن العقلى الخالص حتى يعـبر عن هذا العالم ويصفه وصفا ينطبق عليه(٧٤). فالنور مثلا لا يوجـد قبل شروق الشمس، ذلك بأنه ممكن الوجود بذاته قـبل طلوعها، فـإذا طلعت كان واجب الوجود بغـيره أى نتيجة حتمية لعلته (الشمس).

والفارابى فى اسـتدلاله على وجـود الواجب بذاته إنما يستـدل عليه من غيـره لا من ذاته، لأن مآل استـدلاله فى نظرته إلى الوجود وحـده أن يجعل ممكن الوجود دليلا على وجود واجب الوجود. فالعقل فى تصوره الوجود لا بد أن يصل إلى واجب وجـود بذاته بناءا على أنه لو افتـرض الوجود كله من نوع واحد هو نوع الممكن لأدى افتراضه هذا حتما:

١ - إما إلى تسلسل فى العلل والمعلولات إلى ما لا نهاية.

٢ - وإمـا إلى القول بالعـلاقة الدورية بـين العلة والمعلول. وكلاهمـا يحكم العقل باستحالة وقوعه.

وبعبـارة أخرى أن الممكن يحـتاج علة تخرجـه إلى حيـز الوجود. ولما كانت العلل لا يمكن أن تتـسلسل إلى غير نهاية، فلا بد لـلأشياء الممكنة من

أن تنتـهى إلـى شىء واجب. وهذا الواجب هو الموجـــود الأول الذى يمنح الوجود لكل ممكن[٧٥].

ونســتطيع القـول بأن ارتبـاط دليل «الـوجود والماهـية» بـدليل «الممكن والواجب» قد ظهر واضـحا فى استنباط تلك المفاهيم العقليـة التى بنى عليها الفارابى دليله فى إثبات وجود الله. فقـد استطاع الوصول إلى أن عدم المغايرة بين الوجود والماهية، على معنى أنه لا ينسب الوجود للماهية والماهية للوجود ويؤدى إلى تحقق هذا المفهوم فى «واجب الوجود»، بمعنى أن وجوده ضرورى لذاته ولا يمكن تصور ماهيته بدون وجـوده، أما المغايرة بين الوجود والماهية، بمعنى أنه لا توجد علاقة بين الماهية والوجود فـيتحقق ذلك المفهوم فى «ممكن الوجود». وحين يقال أن الوجود عـارض للماهية فإن هذا العرض ليس بمعنى العـرض فى الفلسفـة والمنطق الذى يقـوم بالجـوهر، لأنه على هذا يجب أن يكون الوجود من المقولات العشر، ويجب أن يكون الشىء أو الجوهر موجودا قبل أن يـتصف بالوجـود، فالوجود لـيس من أمثال هذه الأعـراض وإنما هو عرض بمعنى أن يعرض ويحدث ويحصل فى عالم الأعيان[٧٦].

وقـد تبـين من هذا الارتبـاط أنه لا يوجـد لواجب الوجـود وهو «الله تعـالى» سبب أو علة عنـد الفارابى، أمـا ممكن الوجـود فله سبب، ومـعنى الإمكان هو أن يتـساوى طرفـاه أى وجوده وعدمـه بالنظر إلى ذاته سـيان أن يتـرجح أحد طرفـيه على الآخـر نظرا لذاتهمـا بلا مرجح، وفى ذلك يـقول الرازى «الحكماء اتفقـوا على أن الإمكان هو المحوج إلى السبب وبرهان ذلك أن الشىء إذا كان يمكن أن يكون ويمكن أن لا يكون كلا الجانبين بالنسبة إليه على السواء، استـحال أن يترجح أحدهمـا على الآخر إلا السبب»[٧٧]. فإذا ثقلت كفه طرف الوجود للممكـن يكون الوجود ضروريا له جانب من جانب

واجب الوجود. فيوجد هذا الممكن خارج الذهن. فهذا الموجود قد اكتسب صفة واجب الوجود من غيره[78].

هذا وسوف نلاحظ أن فكرة تقسيم الوجود إلى واجب وممكن تتخلل الفلسفة الإسلامية كلها من أقصاها إلى أقصاها.

فابن سينا على سبيل المثال وفى بحثه فى الوجود يعتمد على تحليل معانى الواجب والممكن، ويحدد الارتباط بين أحد طرفيه بالآخر. وهو يتفق مع الفارابى فى جوهر الفكرة وفى العناصر التى تتكون منها والاتجاه الذى يسير فيه والغاية التى يقصد إليها، ولكنه يمتاز فى تفاصيل هذه الفكرة والقدرة على عرضها بمزيد من الشرح والإيضاح والتبسيط، وقد عرضه «ابن سينا» دون أى تعديل فى كتابه «الإشارات والتنبيهات» ويرى ابن سينا أن هذا الدليل أوثق وأشرف من أى دليل آخر إذ أنه طريق الخاصة الذين لا يحتاجون إلى أن «تقرع عصاهم» حتى ينتهوا إلى حقيقة الوجود، فهو يرى أنه ينبغى ألا نلتمس البرهان على وجود الله مستدلين عليه بشىء من خلقه وفى هذا تعريض بالمتكلمين الذين يتخذون من حدوث العالم دليلا على وجود محدث له، بل ينبغى أن نستند إلى تحليل طبيعة الإمكان فنستدل على الواجب الذى وجوده ماهيته بإمكان الممكن الذى يفتقر إلى الوجود، لأن تعلق المفعول بفاعله يكون من جهة وجوده بغيره، أعنى من جهة الإمكان لا من جهة الحدوث. إذ أن ارتباط الوجوب بالإمكان أقوى من ارتباطه بالحدوث، بل تكاد لا توجد أى علاقة بين الوجوب والحدوث[79].

ورغم أن «الإمام الغزالى» قد وصم الفلاسفة بالكفر والإلحاد فى تلك الحملة الشعواء التى شنها فى هجومه عليهم واعتبر الفارابى وابن سينا من المارقين فى الدين لمتابعتهم فلاسفة اليونان، إلا أنه قد استعار بعض أدلتهم وآرائهم. بينما نجده فى كتاب «معارج القدس» يستدل على وجود الله بنفس

مصطلحات الفلاسفة إذ يقول: «فإن قيل: فما الدليل على أن فى الوجود موجدا واجب الوجود يتعلق الكل به، ولا يتعلق وجوده بغيره، فيكون منتهى الموجودات، ومن عنده نيل الطلبات؟

قلنا: «لأن الموجود، أما أن يكون واجب الوجود، أو ممكن الوجود. وممكن الوجود لا بد أن يتعلق بغيره وجودا ودواما والعالم، بأسره ممكن الوجود فيتعلق بواجب الوجود»[٨٠].

وواضح من هذا الدليل مدى التشابه العظيم بمسلك الفارابى وابن سينا فى استدلالهم على وجود الله بدليل الممكن والواجب، وإن كانت هناك ملاحظة هامة يجب أن نضعها فى اعتبارنا وهى أن الغزالى استخدم مصطلحات واجب الوجود، وممكن الوجود فقط وانتهى من ذلك إلى إثبات حدوث العالم، بينما نجد أن الفارابى وابن سينا قد أحدثا مفهوم «واجب الوجود بغيره» حتى يتسنى لهم الخروج من المأزق الذى ينشأ عن القول بضرورة وجوب هذا الكون إذا كان معلولا للعلة الأولى الواجبة. فالعالم قبل أن يوجد كان فى حيز «الممكن للذات»، وبعد أن أوجدته العلة الأولى أصبح فى حيز واجب الوجود بغيره «ونظرا لارتباط العلة بمعلولها، فالعالم قديم ولكنه ليس قديما بالذات وإلا أصبح هناك قديمين وهذا محال، بل هو قديم بالزمان أى لم تنقض مدة بين وجوده وأحداثه، وأن كان حادثا فى ذاته معلول للعلة الأولى التى أوجدته.

نقول رغم استناد الغزالى على هذا الدليل الفلسفى فى إثبات وجود الله، إلا أنه سرعان ما يتحول عنه وينحى منحى المتكلمين فى إثبات وجوده تعالى فيعول على دليل الحدوث بقوله «كل حادث فلحدوثه سبب، والعالم حادث فليلزم منه أن له سببا» وهكذا يطغى الغزالى الأشعرى على الغزالى الفيلسوف[٨١].

كذلك تأثر به «موسى بـن ميمون» وقد ظهـر ذلك فى قوله «إن كل ما لوجوده سبب فهو ممكن الوجود باعتـبار ذاته، لأنه أن حضرت أسبابه وجد، وإن لم تحضر أو عدمت أو تغيرت نسبـها الموجبة لوجوده لم يوجد(٨٢). كما يقول تبرهن أنه لا بد ضرورة أن يكون ثم مـوجود واجب باعتبار ذاته ولولاه لما كان ثم وجود أصلا»(٨٣).

ويستشهد بأقوال الفارابى فى معرض نقده لدليل الحدوث عند المتكلمين فيقول: «وكذلك يفعلون فى كـل عرض من الأعراض الحادثة، فأنهم يعددون أشخاصها المعدومة ويتخيلون كأنها موجودة وكأنها ذات بدأ، ثم يزيدون على ذلك المتوهم أو ينقـصون منه، وكل هذه أمور وهميـة لا وجودية. وقد أدمج «أبو نصـر الـفـارابى» هذه المقـدمـة وكـشف مـواضع الوهم فى جـمـيع جزئياتها(٨٤).

هذا بالإضـافة إلى أن «تـوما الأكـوينى» قـد اعتـمـد على هذا الدليل بصورته الفارابية فى استدلاله على وجود الله فيـقول: «نجد فى الطبيعة أشياء ممكنة الوجود أو غير ممكنة الوجود. . . ولكن من المسـتحيل على هذه الأشياء أن توجد دائما. . . لذلك فليس جميع الأشياء ممكنة فحسب، ولكن يجب أن يوجد شيء ما وجوده واجب. ولكن كل واجب الوجود أما أن يسبب وجوبه آخر أولا يسبـبه، ومن المستحيل الاستـمرار إلى ما لا نهاية فى أشيـاء واجبة الوجود سـبب وجوبهـا آخر، لذلك لا نسـتطيع إلا التـسليم بوجود مـوجود يمتلك وجوبه من ذاته. . . . . يسبب فى الموجودات الأخرى وجوبها وهذا ما يقول الناس جميعا أنه الله»(٨٥).

ومما ينبغى الإشارة إليه أن «لابن رشد» رأيا مخالفا لآراء الفلاسفة الذين اعتنقوا هذه المقولة الفارابيـة فى الاستدلال على وجود الله، وهو يرى أن هذا الدليل يتفق فى بعض جوانبه مع دليل المتكلمـين (المعتزلة قبل الأشاعرة) وهـم

يرون أنه من المعلوم بنفسه أن الموجود ينقسم إلى: ممكن وضرورى، كما بينوا أن الممكن يجب أن يكون له فاعل، وإن العالم بأسـره لما كان ممكنا فلا بد أن يكون الفاعل له واجب الوجود، وهذا الاعتقاد وإن كـان قولا جيدا ليس فيه كذب. فيما يقول «ابن رشد». إلا أن الخطأ يكمن فى قولهم بأن العالم بأسره يعد ممكنا، فإن هذا ليس معروفا بنفسه(٨٦).

وهذا الدليل الذى قـال به الفارابى وتابعـه ابن سينا إذا أريد أن يـخرج مـخرج برهان ـ كـما يقـول ابن رشـد ـ فلابد أن يكون على هذه الصـورة: الموجودات الممكنة لا بد لها من علل تتقدم عليها، فإن كانت العلل ممكنة لزم أن يكون لها علل. ومر إلى غيـر نهاية، وأن لم يكون هنالك علة لزم وجود الممكن بلا علة وذلك مستحيل. فلابد أن ينتهى الأمر إلى علة ضرورية. فإذا انتـهى الأمـر إلى علة ضروريـة لن تخل أن تكون ضـرورية بسبـب أو بغيـر سبب. فإن كانت بسبب سئل أيضا عن السبب، فإما أن تمر الأسباب إلى غير نهاية فيلزم أن يوجد بغير سبب ما وضع أنه موجود بسبب وذلك محال، وإما أن ينتـهى الأمـر إلى سبـب ضرورى بلا سـبب أى بنفسـه وهذا هو واجب الوجود ضرورة(٨٧).

فتقـسيم الفارابى وابن سينا ـ والذى تابعـا فيه الأشاعـرة ـ للموجودات إلى ممكن الوجود، وواجب الوجود وفهم الفـارابى للممكن على أنه ما له علة وللواجب ما ليس له علة، لا يؤدى به فـيما يقول ابن رشـد إلى البرهنة على إمتناع وجود علل لا نهاية لها، إذا يترتـب على وجودها غير متناهية أن يكون من الموجودات التى لا علة لها، فتكون من جنس واجب الوجود(٨٨).

كما أن الفـارابى قد وضع العالم فى مـقولة الإمكان أو الاحتمـال كما وضع الأشاعرة بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه. وهذا ما أدى بهم إلى القول بأن العلاقات بيـن الأسباب ومسبباتها تعـد غير ضرورية،

أى لا نجد ضرورة مثلا بين النار والإحراق بل من الجائز أن تكون مؤدية إلى البرودة[٨٩].

ولكننا أثبتنا سابقا أن الفارابى يقول بضرورة العلاقة بين الأسباب ومسبباتها، وهو حريص على القول بأن العلة إذا وجدت لا بد أن يوجد معلولها معها، ويبدو أن نقد ابن رشد لهذا الدليل يقصد به أساسا أن فكرة الفارابى وابن سينا فى هذا الدليل قد يؤدى إلى هذه النتيجة، ولكن الفكرة فى حد ذاتها لا تعبر عن القول بعدم الضرورة بين الأسباب ومسبباتها[٩٠]. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن التزام الفارابى بفكرة الوجود كمطلب أساسى فى وصف الشىء بأنه موجود، وأن الإله لا يمنح صفة لهذا الكائن عنه سوى الوجود، كان يقصد من ذلك استنباط موقف قرآنى يتخذ من دلالة الوجود أصلا فى تحقق الأشياء لكى لا يقع فى مشاكل اقتراض وجود شىء مع الله حين تمت عمليات الخلق وعند ذلك لا يستوى الأمران، بل هو أمر واحد لا غير. فغرض الفارابى إذن أن يضع صفة الوجود التى تتميز بالديمومة والاستمرار موضع الأصل من النظرية فكما نقول عن الله أنه قادر، كذلك نقول عن زيد من الناس أنه قادر، وليس من الحكمة أن يتبادر إلى الذهن أنه كما أن قدرة الله قديمة فيستتبع ذلك أن تكون قدرة زيد قديمة فهذه أحكام خاطئة وكذلك الحال عندما نضع مقولة الوجود مثلا بالنسبة للإله بأنها قديمة، وذاتية، فلا ينبغى أن يكون العالم بالضرورة قديما، بل أن الله منحه الوجود أى صدر عنه موجودا[٩١].

ومن هنا فموقف الفارابى ومن بعده ابن سينا وكل من أخذ بهذه المقولة لا يحتمل المبالغة التى رسمها ابن رشد، ولا يجب أن ننسى أن ابن رشد حين نظر إلى فلسفة المشارقة، نظر إليها وهو يضع الفكر الأرسطى نصب عينيه فجاءت أحكامه مخالفة لطبيعة العصر والبيئة التى نشأ فيها فلاسفة الإسلام.

ويعقب د. إبراهيم مدكور بعد مقارنة أدلة الفارابى وابن سينا بأدلة ابن

رشد فى إثبات وجود الله بقوله: «ولا شك أن موقف الفارابى وابن سينا أقوى وأوضح فبرهانهما (يقصد الممكن والواجب) أدق وأعمق[٩٢].

وهكذا قدم لنا الفارابى عدد من الأدلة على وجود الله، تميز كل واحد منها باستناده إلى فكرة غير التى استند إليها غيره. فمن أدلة كونية تنتقل من الكائنات إلى موجد هذه الكائنات، إلى أدلة عقلية مجردة تنظر فى فكرة الوجود ذاتها وتستدل منها على وجود واجب الوجود وهو الله تعالى.

ورغم اختلاف كل فكرة عن الأخرى، واختلاف المنهج المتبع فيها إلا أنها جميعا كانت تهدف إلى غاية واحدة وهى إثبات وجود الله تعالى مما كان له أثره على الفلاسفة من بعده شرقا وغربا.

ثالثا: طبيعة واجب الوجود وصفاته:

بعد أن تناولنا استدلال الفارابى على وجود الله وكيف أنه اعتمد على بعض الأدلة الكونية والعقلية فى سبيل إثبات ذلك، ننتقل إلى تناول موضوع طبيعة واجب الوجود وصفاته».

وقد احتلت هذه القضية مكانة بارزة فى فلسفة الفارابى الإلهية. وما ذلك إلا لأنها كانت قضية العصر التى دار حولها النقاش، ثم الصراع اتخذ هذا الصراع أشكالا متعددة تنوعت بين من أثبت صفات أزلية مستقلة عن الذات الإلهية. مثل العلم، والحياة، والقدرة، والإرادة. وهم أكثر «أهل السلف» وبين من أنكر القول بوجود هذه الصفات مستقلة عن الذات الإلهية وهم «المعتزلة» حتى أن شعارهم كان «من أثبت صفة قديمة زائدة عن الذات فقد أثبت له شريكا». وذهبوا إلى أن الصفات هى عين الذات، ثم من حاول التوسط بين الموقفين وهم «الأشاعرة» فقال بأن الصفات أزلية، وقائمة بالذات وفى ذلك يقول «أبو الحسن الأشعرى»: «البارى تعالى عالم بعلم، قادر بقدرة، حى بحياة، مريد بإرادة، متكلم بكلام، سميع بسمع، بصير ببصر. . . وهذه الصفات أزلية قائمة بذاته لا يقال هى هو، ولا غيره، ولا لا هو ولا لا غيره»[٩٣].

أما الفلاسفة فقد فهموا الذات الإلهية على أنها واحدة لا تكثر فيها، والله عندهم هو واجب الوجود الذى لا يتعلق وجود ذاته بغيره البتة، فكأن واجب الوجود عندهم دلالة على ذات الله، كما يتحدثون عما يلزم عن واجب الوجود فإنه لا يمكن أن يكون عرضا لأن العرض يتعلق بالجسم وهو تعالى لا يمكن أن يكون جسما، لأن كل جسم ينقسم، وذاته تعالى لا يجوز فيها الانقسام، كذلك كل جسم مركب من صورة وهيولى، والله يتنزه عن ذلك، كما أن وجوده لا يمكن أن يكون غير ماهيته. إذ أن الماهية تتحد مع الآنية فى واجب الوجود حتى يتعلق بغيره على النحو الذى يتعلق غيره به، كما يستحيل عليه التغير لأن التغير عبارة عن حدوث صفة فيه لم تكن، ولكنه تعالى لا يجوز أن يكون له صفة زائدة على ذاته لأنه إن كان وجوده ما يتقوم بتلك الصفة، فإن عدمها يبطل وجوده، وتعلق وجوده بها صار مركبا من أجزاء لا تلتئم ذاته إلا بمجموعها، وكل مركب من أشياء فهو معلول، والله تعالى منزه عن ذلك كله(٩٤).

وسوف نلاحظ أن الفلاسفة نظروا إلى ذات الله وصفاته بوصفها حقيقة واحدة فكأن هناك اتحادا بين الذات وصفاتها على أساس مقولة أن واجب الوجود «عقل وعاقل ومعقول» وإذا كان هذا هو موقف الفلاسفة عامة، فما هى حقيقة الموقف الفارابى تجاه قضية الصفات وعلاقاتها بالذات؟؟.

قبل أن يتناول الفارابى تلك القضية بالشرح والتحليل يحاول التمهيد لها بمدخل يوضح فيه طبيعة واجب الوجود، وهل تقوى عقولنا على إدراك ماهيته؟ وما ذلك إلا لأنه أدرك عجز العقل البشرى عن بلوغ حقيقة الله تعالى ومعرفة ذاته، فحاول أن يلجأ إلى وسائل يلتمس بها معرفة تلك الماهية المقدسة. فهل وفق الفارابى فى ذلك؟؟

١ - طبيعة واجب الوجود، وهل تقوى عقولنا على إدراك ماهيته؟؟

يقول الفارابى: «الأول لا يمكن تحديده أو تعريفه إذ أنه غاية فى البساطة، وهو ليس بجسم، هو وحده مطلقة غير منقسم[٩٥] كما يقول: «الذات الأحدية لا سبيل إلى إدراكها، بل تعرف بصفاتها، وغاية السبيل إليها الاستبصار بأن لا سبيل إليها وتتعالى عما يصفه الجاهلون»[٩٦].

وهكذا يحدد الفارابى منذ بادئ الأمر طبيعة البحث فى واجب الوجود. حيث أكد أنه لا يمكن تحديده أو تعريفه لأن من شروط التعريف أن يكون دالا على الجنس القريب، والفصل النوعى، فالقضية«الإنسان حيوان ناطق» تعنى أن حيوان هو جنس للإنسان، أما صفة النطق فهى فصل نوعى يبعد جميع الحيوانات الأخرى غير الناطقة عن الإنسان. وهذا هو شرط التعريف، فإذا لم يكن لله جنس وهو كذلك، وإذا لم يكن له فصل نوعى وهو سبحانه كذلك، فإنه لا يمكن أن يعرف. وبناء على ذلك فالله هو الوجود التام، ووجوده بسيط غير مركب، وهذه البساطة لا يمكن أن يوجد وجود خارج منه من نوع وجوده فهو إذن واحد، وبساطة الله وكونه لا جنس له تجعل من المستحيل حده، لأن التحديد كما ذكرنا هو تركيب أو تعريف بالنوع والفصل كما فى الصور، أو تعريف بالمادة والصورة كما فى الجواهر وهذا كله مناف لبساطة الله[٩٧].

وإذا كان الله غير قابل للتحديد لأنه لا تركيب فيه، ولا جنس له، فهل يعود ذلك إلى طبيعة الموضوع فى ذاته؟ أم لقصور فى عقولنا؟ بمعنى آخر. هل تقوى عقولنا على إدراك حقيقته فى ذاتها؟؟

يقول الفارابى: الوقوف على حقائق الأشياء ليس فى قدرة البشر، ونحن لا نعرف من الأشياء إلا الخواص واللوازم والإعراض، ولا نعرف الفصول المقومة لكل منها الدالة على حقيقتها... فإنا لا نعرف حقيقة الأول

بل إنما نعـرف منه أنه يجب له الوجـود وهذا لازم من لوازمه لا حـقيـقتـه، ونعرف بواسطة هذا اللازم لوازم أخرى كالوحدانية وسائر الصفات[٩٨]. كما يقول «ولكن أذهاننـا وقوى عقولنـا ممتنعة لضعـفها وبعـدها عن جوهر ذلك الشيء من أن نتصوره على التمام، وعلى ما هو عليه من كمال الوجود»[٩٩].

إذن نحن لا ندرك حـقيقـة الأول في ذاته ـ كمـا يقول الفـارابي ـ لأن عقولنا بحكم محدوديتها لا تقوى على إدراك اللامتناهية وهى المتناهية، ولكن فكرته قائمة فى نفوسنا وكما يقول الأستاذ عباس العقاد «أن مسألة وجود الله مسـألة وعى قبل كل شيء فللإنسـان وعى يقينى بوجـوده الخاص وحقـيقـته الذاتية، ولا يخلو «وعى» يقينى بالوجود الأعظم والحقيقة الكونية لأنه متصل بهذا الوجود قـائم عليه»[١٠٠]. ومع ذلك ورغم إحسـاسنا الفطرى بأنه يملأ نفوسنا، / إلا أننا عاجزون عن إدراك كمـاله المطلق، لأنه نور. ولفرط انبثاق ضيـائه تعجز عـقولنا عن رؤيته، فـإن إفراط كمـاله يبهرنا، فـلا نقوى على تصوره على التمـام، كما أن الضوء وهو أول المبصرات وأكـملها وأظهرها به تصيـر سائر المبصـرات مبصرة، وهو السـبب فى أن صارت الألوان مبـصرة، ويجب فيها أن يكون كل ما كـان أتم وأكبر، كان إدراك البصر له أتم، ونحن نرى الأمر على خلاف ذلك فـإنه كلما كان أكبر، كـان أبصارنا له أضعف.. ليس لأجل خفـائه ونقصه، بل هو فى نفـسه على غاية مـا يكون من الظهور والاستنارة، ولكن كمـاله بما هو نور يبهر الإبصار عنه. كذلك قـياس السبب الأول، والعـقل الأول، والحق الأول وعـقـولنا نحن[١٠١]. فلمـا كـان الله الوجود التام، كان لا بد أن تكون معرفتنا له أوضح معرفة وأدقها، ولكن هذا الوجود الإلهى مطلق الكمال ومن ثم فهو فـوق قوانا الإدراكية، وهى بالتالى لا تسـتطيع إدراكه إدراكـًا لا متناهيـا. وفي ذلك يقول الفـارابى «ليس نقص

معقولة عندنا لنقصانة فى نفسه، ولا عسر إدراكنا لـه لعسره هو فى وجوده، لكن لضعف عقولنا نحن، عسر تـصوره. . . إذ كلما قربت جواهرنا منه كان تصورنا له أتم وأيقن وأصدق، وذلك أنا كلما كنا أقرب إلى مفارقة المادة كان تصورنا له أتم»[١٠٢].

ولما كان العقل البشرى عاجزا عن بلوغ حقيقة الله تعالى ومعرفته ذاته، كان لا بد من وسائل يلتمس بها تلك الماهية المقدسة، ومن هنا كانت الصفات هى الوسيلة التى عن طريقها نعرف ذات الله حيث إن معرفة أفعال الله تعالى وصفاته أقرب إلى العقول من معرفته ذاته. وفى ذلك يقول الفارابى: «الذات الأحدية لا سبيل إلى إدراكها بل تعرف بصفاتها، وغاية السبيل الاستبصار بأن لا سبيل إليها وتتعالى عما يصفه الجاهلون»[١٠٣].

٢ - بين الذات والصفات:

إذا كان «الكتاب الكريم» قد قدم لنا صـورة للموجود الأول ينفـرد بها عن سائر المذاهب، والآراء الفلسـفية، حيث يصف الأول بأنه أقـرب إليه من حبل الوريد[*]، «هو معكم أينما تـكونوا»، «لا تدركه الأبصار [*]»، «ليس كمثله شيء[*]». بحيث نجـد فى هذا الموقف الروحى ما يوضـح اتصال الله سبـحانه وتعالى بخلقـه اتصالا لا ماديًـا، بعيد إلى أبعـد الحدود عن الحلول والاتحاد، فإن الفارابى قد عبر عن هذا الموقف بألفاظ فلسفية دقيقة فقال: «لا يمكن أن يكون وجود أصلا مـثل وجودنا، ولا يمكن أن يكون ذلك الوجود لشيء آخر سواه، ولا يكون أصلا فى مرتبة وجوده لا نظير ولا ضد» فأعطانا أبو نصر صورة الليسية هذه على شكل «وجودى» لا مثيل له[١٠٤].

وقد ذهب الفـارابى فى مذهبـه فى الصفـات إلى التنزيه المطلق، وأنكر إنكارا تاما القول بوجود وصفات إلهية مـستقلة عن ذاته تعالى اعتمادا على أن إله الفارابى فى غاية البـساطة والكمال والجمال والتجريـد، ومن هنا فقد كان

مبدأ أن «الصفة هى عين الذات» الذى استعاره من المعتزلة يشكل أساسا هاما تدور حوله فلسفة الفارابى الإلهية التى تبغى فى صورتها النهائية تأكيد معنى التوحيد فى أرقى صورة وهو تنزيه الله. يقول الفارابى: «لما كان البارى جل جلاله بآنيته وذاته مباينا لجميع ما سواه، وذلك لأنه بمعنى أشرف، وأفضل وأعلى بحيث لا يناسبه فى إنيته ولا يشاكله، ولا يشابهه حقيقة ولا مجازا، ثم مع ذلك لم يكن بد من وصفه وإطلاق لفظ فيه من هذه الألفاظ المتواطئة عليه، فإن من الواجب الضرورى أن يعلم أن مع كل لفظه تقولها فى شيء من أوصافه معنى بذاته بعيد من المعنى الذى نتصوره من تلك اللفظة وذلك كما قلنا بمعنى أشرف وأعلى»(١٠٥).

فالفارابى إذن ينظر إلى واجب الوجود فى إطار أن ذاته تشمل الكل، ومن ثم فإن أى فعل أو أية صفة إنما تكتسب من وجود الذات. الذات إذن حاوية للصفات، أو بالأحرى أن الصفات والذات شيء واحد. «إن واجب الوجود مبدأ كل فيض، وهو ظاهر على ذاته بذاته، فله الكل من حيث لا كثرة فيه.... وعلمه بذاته نفس ذاته... ويتحد الكل بالنسبة إلى ذاته، فهو الكل وحده، وهو الحق وكيف لا وقد وجب»(١٠٦).

ويحاول الفارابى أن يبين طبيعة واجب الوجود عن طريق خلع مجموعة من الصفات عليه. وإن كان الفارابى قد عرضها بأسلوبه المعروف الذى ينحى به نحو الإجمال والتركيز فى أكثر كتبه ورسائله كآراء أهل المدينة الفاضلة، وعيون المسائل، ومبادىء الموجودات وفصوص الحكم، والتعليقات، والدعاوى القلبية... إلخ، إلا أنها جاءت وافية بالغرض الذى تناولها من أجله. من هذه الصفات:

أولا: صفة الوحدانية:

اهتم الفارابى بإثبات صفة الوحدانية لله سبحانه وتعالى، وما ذلك إلا

لأن أكثر الصفـات التى سيخلعها الفارابى على الله تعـالى إنما تترتب إلى حد كبير على القول بوحدانيته.

وقد لاحظنا أن الفارابى فى أكثر الأحيـان يتحدث عن وحدانية الله بعد أن يذكر بعض صـفاته الأخرى، فـهو مثـلا يثبت وحدانيـة الله فى «الفصل الثانى» من كتاب «آراء أهل المدينة الفـاضلة» بعد أن يتحدث فى الفصل الأول منه عن الموجود الأول، وينفى عنه العدم والضـد ويثبت له الأزلية.... الخ وكان الجـدير بالفارابى أن يثبت أولا وحـدانية الله قبل أن يتـحدث عن باقى الصفات(١٠٧).

فالله سبحانه وتعالى واحد لا مـثيل له، ولا شبيه ولا ند، ولا يشاركه أحد فى ملكه، ذلك أن كل موجود يتميـز بوجوده عن غيره، وكل موجود له كيـانه الخاص عن كل ما عـداه واستقـلال الموجود عن غيـره وتميزه يدل على وحدته. ولكن ما معنى وحدته تعالى؟

يقول الفارابى "وهو واحد بمعنى أن الحقيقة التى له ليست لشىء غيره، وواحد بمعنى أنه لا يقبل التجـزئ.... إذن ليس يقال عليه كم ولا متى ولا أين ولا ليس بجسم، وهو واحد بمعنى أن ذاته ليست من أشياء غيره كان منها وجود ولا حصل ذاته من معان مـثل الصورة والمادة والجنس والفصل ولا ضد له"(١٠٨). كما يقول: "..... فإذا كان لا ينقسم هذا الانقسام وهو من أن ينقسم انقسام الكم وسائر أنحاء الانقسام أبعد، فهو أيضا واحد من هذه الجهة الأخرى. ولذلك لا يمكن أيضا أن يكون وجوده الذى به ينحاز عما سواه من الموجودات غير الذى هو به فى ذاته موجود، فـلذلك يكون انحيازه عما سواه بوحدة هى ذاته"(١٠٩).

أما كيف برهن الفارابى على هذه الوحدانية. فنقول أنه اعتمد من ناحية على أساس من نظريته فى ترتيب الموجودات، كما أنه اعتمد من ناحية أخرى على معنى التام. فكيف حقق ذلك؟؟

يرى الفارابى أنــه لما كان الله هو الموجود الكامـل على وجه الإطلاق، فمن المستحيل أن يوجد معه إله غـيره؛ لأنه لو جاز أن يوجد معه إله مثيل به فى كمـاله، لما كان هو أسمى وأكـمل مبادئ الموجـودات، ولوجب أن يوجد وجود أكمل منه يهـبه هو وقرينه الكمال. فطبـيعة الذات الإلهيـة وهى كمال محض تكفى فى البرهنة على وحدانيته(١١٠).

ونود أن نشـيـر إلى أن هذا الدليل يسـتند إلى رأى الفـارابى فى نفـيـه للشريك والند؛ لأن الله إذا كان واحــدا فلا شريك له، ولا يكون اثنان، فلو كان اثنين لكانت بينهـما مباينة، وكان الذى تبـاينا به غير الذى اشتراكـا فيه، فـيكون الشــىء الذى به باين كل واحــد منهـمــا الآخـر جـزءا مما به قــوام وجودهما، والذى اشتركا فيه هو الجزء الآخر فيكونا ندين متكافئين، أو يكون أحدهما ضــد الآخر فيتــمانعان، ولا يكون أولا بل يكون هناك مـوجودا آخر أقدم منه هو سبب وجوده وذلك محال(١١١).

ويعلق "د. أبو ريدة" على هذا الدليل ويقول أن "الكندى" استند عليه فى إثبات الوحـدانية، وهو دليل فلسـفى طريف، على أساسـه جرى كل من الفارابى وابن سينا وغيرهما من فلاسفة الإسلام فى إثباتهم أن واجب الوجود لا بد أن يكون واحدا(١١٢).

ويبدو أن الفارابى قـد اعتمد على هذا الدليل العقلى بدلا من الاعـتماد على النصوص القرآنية التى تقـرر الوحدانية مثل قوله تعالى: «لو كان فـيهما آلهة إلا الله لفسدتا» وما ذلك إلا لأنه أراد أن يخرج عن دائرة الجدل الكلامية ويبعد عن أدلة المتكلمين والتى بلغت من التعقيد مبلغا كبيرا.

ويؤكد ذلك "ابن رشـد" الذى يرى أن هذا الدليل الفلسفى رغم أنه لا يعتمد على الشرع إلا أنه أقل تعقيدا من أدلة المتكلمين(١١٣).

ورغم أن الفلاسفة والمتكلمين قد أقروا بوحدانية الله، وعدم تعدده. إلا أن الخلاف بينهما ظهر حول مستلزمات الوحدانية. ويعترض الغزالى(*). على دليل الفارابى فى إثبات الوحدانية بأن تقسيم الفارابى خطأ لأنه لم يستحيل ثبوت موجودين لا علة لهما وليس إحداهما علة للآخر؟.... وأى معنى لقول القائل: أن ما لا علة له لذاته أو لعلة إذ قولنا لا علة له سلب محض، والسلب المحض لا يكون له سبب ولا يقال فيه أنه لذاته أو لا لذاته(١١٤).

ومن ناحية أخرى إذا فرض واجبا الوجود لكانا متماثلين، أو مختلفين. فإن كانا متماثلين فلا يعقل التعدد واللاثنينية كالسواد فى مكان وزمان واحد فإنهما سواد واحد، وإن كانا مختلفين كانا مركبين ومحال أن يكون واجب الوجود مركبا.

ويعترض الغزالى بقوله: أن المتماثلين لا يتصور تغايرهما لكن هذا النوع من التركيب ليس محالا فى المبدأ الأول لأنه لا برهان عليه.

ويقول الغزالى أنه رغم أن الفلاسفة ينفون الكثرة عن الله من كل وجه، إلا أنهم يقولون للبارى أنه مبدأ أول وموجود، وجوهر، وواحد، وقديم.... الخ، وزعموا أن كل ذلك عبارة عن معنى واحد لا كثرة فيه(١١٥).

وقد رأى الغزالى أنه لكى يفهم مذهبهم فلابد من رد هذه الصفات جميعا إلى السلب والإضافة، فالبارى أول بالإضافة إلى الموجودات بعده، ومبدأ بالإشارة إلى وجود غيره منه، وموجود بمعنى معلوم، وقديم بمعنى سلب العدم أولا عنه، وباق بمعنى سلب العدم عنه آخرا، وواجب الوجود بمعنى أنه لا علة له... الخ. وفى رأيه بعد أن أورد باقى الصفات أن الوحدة لا تتحقق إلا بنفى الكثرة، أى بنفى الصفات الزائدة والانقسام والتركيب والجسمية(١١٦).

ولم يزد "الطوسى" فى نظره إلى تلك الأدلة شيئا عما قاله الغزالى سوى أنه قال: "ليس شيء منها تام الدلالة على المطلوب... وإنما يتبين التوحيد على طريقة أهل الحق بالبراهين العقلية والبيانات النقلية القطعية"(١١٧).

وكان "الخواجة زاده" قريبا جدا من الطوسى فى إيراده لأدلة الفلاسفة على الوحدانية، لكنه تميز عنه بنقده للغزالى، حيث وجد فى تقريره لدليل الفلاسفة قصورا وقال: إن ما ذكره الغزالى فى موضوع السواد واللونية لا يعتد به(١١٨) وأضاف قائلا " إن أراد بما ذكره فى الاستدلال ما هو المفهوم من ظاهر عبارته من أن وجوب الوجود لو كان مقولاً على اثنين، فإن كان حصول وجوب الوجود لفرد معين مما يقال له واجب الوجود لذات ذلك العين فلا يكون لغيره فظاهر البطلان. وليس يوجد فى كلامهم منه عين ولا أثر ولا هو مطابق لأصولهم وقواهم. فلا يصح نسبته إليهم"(١١٩).

وبهذا يلتقى "الخواجة زاده" فى نقده (للغزالى) مع "ابن رشد" الذى ذكر أن اعتراض الغزالى على التقسيم غير صحيح. ومثاله عن السواد من أنه هل هولون لذاته أو لعله، هو قول سفسطائى. وبرهان الفلاسفة ومنهم "الفارابى" يمكن أن يتم على الوجه التالى "بنظر ابن رشد" إن كان واجب الوجود اثنين. فالمغايرة بينهما إما بالعدد، أو بالنوع، أو التقديم والتأخير، فإن تغايرا بالعدد اتفقا بالنوع، وإن تغايرا بالنوع اتفقا بالجنس مما يلزم أن يكون واجب الوجود مركبا، وإن كان بالتقديم والتأخير وجب أن يكون واجب الوجود واحدا وهو العلة لجميعها وهذا الصحيح(١٢٠).

ومن ناحية أخرى فقد اعتمد الفارابى فى إثبات وحدانية الله سبحانه وتعالى على معنى "التام" فالتام كما يقول الفارابى " هو ما لا يمكن أن يوجد خارجا عنه وجود من نوع وجوده وذلك فى أى شيء كان "(١٢١) ويضرب لنا أبو نصر أمثلة للتام فيقول: إن التام فى الجمال هو الذى لا يوجد

جمـال من نوع جمـاله خارجا عنه، والـتام فى العظم هو ما لا يـوجد عظم خارجا عنه. والتـام فى الجوهر هو ما لا يوجد شىء من نوع جـوهره خارجا عنه... وهكذا. فـإذا كان الله تامـا فلابد وأن يكون واحـدا إذ لا يمكن أن يكون هذا الوجود التام لشىء آخر غيـره، فإذا هو منفرد بذلك الوجود وحده ولا يشاركه شىء آخر إصلا. إنه منفرد برتبته وحده(١٢٢).

وهكذا نجد الفـارابى يربط بين معنى التـام ومعنى الوحدة من جـهة أن التمام والوحدة لا يوجدان إلا لواجب الوجود، ومن جهة أخرى فإن الله يعد واحدا من جهة أنه لا ينقسم كما ذكرنا. فالله غير مركب من مادة ومن صورة كما هو الحال فى سائر الموجودات، وإذا كـانت هذه الموجودات تقبل الانقسام لأنها مركبة، فإن الله لا ينقسم لأنه غير مركب من مادة ومن صورة(١٢٣).

ونود أن نشيـر إلى أن الفارابى فى تدليله على وحدانـية الله قد اعتـمد اعتمادا كليا على تحليل معنى التام بالبرهان التالى: إذا كان الأول تام الوجود، لـم يمكن أن يكون ذلك الوجود لشىء آخر غيره، فإذن هو متفرد بذلك وحده فهو واحد من هذه الجهة.

والبرهان السابق لم يفيد أن واجب الوجود تام، وذلك لأن تعريف التام لا يفيد بالضرورة أن موضوعا مـا تام أو غير تام ما لم يكن هذا الموضوع تاما أو غير تام، إما بدليـل آخر غير تعريف التام، أو بصورة انطـباق تعريف التام عليه. فـواجب الوجود بنفســه إن كان تاما بدلـيل برهان مقنع، فإن صـفاته حينئذ ستكون التعريف الجـامع المانع للتام... لا أن يكون تعريف التام دليلا على تمام الواجب بنفسه ويمكن وضعه بهذه الصورة:

ليكن التام = س، وليكن تعريفه = ص، وليكن واجب الوجود بنفسه = س١، أن (س) فى هذه الحالة لا يسـاوى (س١) بمعنى أن (س) = (ص) كما يرى الفارابى، لكن (س) = (ص) إذا كـان (س) = (س١) وهو ما يتوافق مع

ما قدمناه من نقد[١٢٤]. وفى ذلك يقول د: عاطف العراقى فى معرض نقده " لفكرة التام ": إذا كان الفارابى يدلل على الوحدانية بالاعتماد على فكرة التام، فإننا كنا ننتظر منه أولا التدليل على فكرة «التام» حتى تكون أقواله فى الوحدانية أقوالاً لها أساس قوى[١٢٥].

أما من جهة الوحدانية فإن الفارابى قد قدم برهانا يفيد التفرد أو التوحد بصفات. . . وجلى أن التوحد والانفراد بالصفات لا يفيد الوحدانية ولا يثبت الوحدة ما لم يبرهن على صحة " أن المتفرد بصفات ما، أو بكل صفاته واحد بحكم هذا التفرد " فيكون هذا دليلا على الوحدانية بعد البرهنة على صحة " أن الواجب بنفسه متفرد بصفاته ضرورة" .

ولكن التفرد بالصفات لا يفيد الوحدة ضرورة، إنما الذى يفيد الوحدة ضرورة استحالة الكثرة، وإن البرهنة على صحة استحالة الكثرة فى واجب الوجود بنفسه قائمة فى تأكيد الفارابى على أن الشىء لا يمكن أن يكون علة وجود ذاته، إذ أن المرور من حالة الوجود بالإمكان إلى حالة الوجود بالوجوب دليل على فاعلية العلل، لكن تداعى العلل وتسلسلها إلى ما لا يتناهى يفضى إلى محال فلابد من الوقوف عند علة أولى لا علة واحدة وهى واجب الوجود بذاته. ومن هنا تكتسب هذه العلة الأولى وحدانيتها من وحدة اللانهاية، واللانهاية صفة من صفات واجب الوجود بذاته[١٢٦].

ثانيا: نفى العدم والضد والحد والجسمية عنه تعالى:

وإذا كان الله واحدا، وكانت الوحدانية تعنى البساطة، فإن ذلك يؤدى إلى نفى الكثرة أو التعدد عن الذات الإلهية. ولذلك فجوهره جوهر لا يشوبه العدم ولا الضد، إذ أن كلا من العدم والضد لا يوجدا إلا فى العالم السفلى أو "عالم ما تحت فلك القمر"، فالعدم يحدث فى الموجودات المتغيرة الحادثة، والله ليس بحادث ولا متغير، والضد يعنى أن هناك شيئين: أ، وضد أ. ولما كان الله واحدا لا مثيل له فلا ضد له[١٢٧]. كما أنه سبحانه غير منقسم بالقول إلى أشياء بها تجوهره، وذلك لأنه لا يمكن أن يكون القول

الذى يشرح معناه يدل على جزء من أجزائه، أو على جزئية يتجوهر بها. فإنه إن كان كذلك كانت الأجزاء التى بها تجوهره أسبابا لوجوده علة جهة ما تكون المعانى التى تدل عليه أجزاء حد الشىء وأسبابه لوجود المحدود، وذلك غير ممكن فيه إذا كان أولا، وكان لا سبب لوجوده أصلا. فإذا كان لا ينقسم هذه الأقسام فهو من ان ينقسم أقسام الكمية وسائر أنحاء الانقسام أبعد. ومن هنا يلزم ضرورة أن يكون له عظم، ولا يكون جسما أصلا فهو واحد من هذه الجهة، كما انه لا ينقسم بالفصول كما ذكرنا(١٢٨).

ويعترض الغزالى على أدلة الفارابى باستحالة التركيب وكيف أنه بناها على نفى الصفات. ويرى أن العلم إن لم يكن داخلا فى ماهية الأول كان تابعا للذات، وكان الذات سببا فيه فكان معلولا، فكيف يكون واجب الوجود؟ وبإثبات الذات والصفة ودخول الصفة فى الذات ينشأ تركيب، والتركيب يحتاج إلى مركب وهو الجسم والأول ليس جسما(١٢٩).

أما انقسام الشىء إلى الجنس والفصل فليس كانقسامه إلى ذات وصفة، فالصفة غير الذات والنوع، والفصل ليس غير الجنس من كل جهة فمهما ذكرنا النوع فقد ذكرنا الجنس وزيادة. . . وإذا ذكرنا الإنسان فلم نذكر إلا الحيوان مع زيادة نطق(١٣٠).

ويرى "الطوسى" أن الفلاسفة لم يذكروا دليلا يعول عليه على أن الواجب يستحيل تركبه. . . ولو سلم امتناع تركيبه من الأجزاء الخارجية فلا يسلم امتناعه من الأجزاء العقلية(١٣١).

وأورد "الخواجه زاده" عن الفلاسفة أن الأول لا يتركب من جنس وفصل، وأن مشاركته للممكنات فى الوجود وللعقل فى المبدئية ليست فى الجنس بل فى الخارج اللازم، وأنه لا اشتراك بينه تعالى وبين غيره فى الجوهرية. وهو هنا ينكر صحة أدلة الفلاسفة ويقول: «. . . . إلا أنه لما لم

يتم دليلهم على دعـواهم تعرض له الإمـام حجة الإسـلام الغزالى فـاقتـفينا أثره»[١٣٢].

أما «ابن رشـد» فيـرى أن إطلاق اسم الموجود على ذات الله تعـالى إنما يدل على لازم عـام لها. ويعتـبره دليل باطل، وإطلاق الموجـود إنما يدل من الأشياء على ذوات متقاربة المعنى وبعضها فى ذلك أتم من بعض[١٣٣].

وإذا كان الفارابى قـد نفى الجسمية عن ذاتـه تعالى لأن الجسم لا يكون إلا مركبا منقسما إلى أجزاء بالكمـية وإلى الهيولى والصورة بالقسمة المعنوية، وواجب الوجود واحد لا يقبل القسمة بهذه الوجوه.

فإن الغزالى يرد على ذلك بأنه «إذا لم يبعد تقـدير موجود لا موجد له لم يبعد تقـدير مركب لا مركب له، وتقدير موجودات لا مـوجد لها. إذ أن نفى العدد والتـثنية بنيتـموه على نفى التـركيب، وما نفى التـركيب على نفى الماهية سوى الوجـود. وما هو الأساس الأخير فقـد استأصلناه وبينا تحكمكم فيه[١٣٤]. فمن لا يصدق بحدوث الأجسـام فلا يقدر على إقامة الدليل على أن الأول ليس بجسم أصلا»[١٣٥].

أما الطوسى فيقول العقل والنقل دالان على أن الله ليس بجسم، وليس بين المليين والفلاسفة خلاف فيه، لكن الغـرض بيان ضعف استدلال الفلاسفة فأورد بعض الأدلة التى تثبت ضعف استدلالهم[١٣٦].

ولكن ابن رشد يعـتبر الدليل على أن الأول لـيس بجسم عن طريق أن كل جسم محدث دليلا واهيا، والقدماء من الفلاسفة لا يجوزون وجود جسم قديم من ذاته، بل من غيره[١٣٧]. فالجسم يتكون من جسم، والجسم المطلق لا يتكون، فإنه لو تكون لكان التكوين من عدم * وإنما تتكون الأجسام المشار إليها من أجسام مشار إليها وعن أجسام مشار إليها وذلك بأن ينتقل الجسم من

اسم إلى اسم ومن حـد إلى حد يدل على ذلـك قوله تعـالى (أولم ير الذين كفروا أن السماوات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما)(*) ثم قوله (ثم استوى إلى السماء وهى دخان. . .)(*).

ونود أن نشير أنه على الرغم من أن الفارابى لا يبحث مـوضوع الرؤية بالنسبة لله تعالى، إلا أن نفيه الجسمية عن الله تعالى وقوله بأن الله لا يمكن أن يدرك بشىء من الحـواس يدلنا على أن فـيلسوفنـا ينفى الرؤية " رؤية الله تعالى " كما فعل المعتزلة والخوارج والشيعة وخاصة الزيدية، بينما أثبتها أهل الحديث والحنابلة فضلا عن الأشاعرة.

ثالثا: الخلو من المادة والصورة والفاعل والغاية:

وإذا كان الله ليس جسـما ولا فى جسم، فهو أبعـد ما يكون عن العلة المادية والعلة الصورية وأيضـا العلة الفاعلية والغائيـة. وما ذلك إلا لأنه سبب أول. فواجب الوجود ليس بمادة، ولا قوامـه في مادة، ولا فى موضوع أصلا بل وجوده خلو من كل مادة ومن كل موضـوع. وذلك لأن المادة تشغل حيزا معلوما ومحـدودا، كما أن المادة محسوسة وملموسـة ومركبة. والله لا يحس ولا يلمس وهو بسـيط. ولو قلنا بأن له مـادة لا سـتتبـع ذلك القـول بأن له صورة، إذ المادة لا بد لهـا من صورة. وكـذلك لو قلنا أنه صورة لاحـتاجت إلى مادة حتى تظهر فيها. إذا فهو ليس صورة ولا مادة لأن القول بأن له مادة وصورة يعنى أن ذاته مؤتلفة من شيئين كما هو الحال فى الأجسام[١٣٩].

وإذا كان الفـارابى قد نفى عن الله تعالى العلـة المادية والعلة الصورية، فإنه نفى أيضا عنـه تعالى العلة الفاعلة والعلة الغائيـة. فالله سبب أول، وإذا ليس له علة فاعلة، وأيضـا ليس لوجوده علة غائية، لأن القـول بالغاية يؤدى إلى القول بأنه كسائر الموجودات التى لها علل أربع[١٤٠].

رابعا: وجوده تعالى أفضل الوجود:

ولما كـان الله برىء من جمـيع أنحـاء النقص فوجـوده أكمل الوجـود وأفضل الوجود وأقدم الوجود. وهو دائم الـوجود بذاته لا يجتمع وجوده عن كـثرة. وفى ذلك يـقول الفـارابى: " إذا قلنا أنه مـوجـود علمنا مع ذلك أن وجوده لا كوجود سائر ما هو دونه" كـما يقول: " لا وجود أكمل من وجوده فلا خفاء به من نقص الوجود "(١٤٠).

خامسا: الله أزلى دائم الوجود ووجوده هو الحق:

أثبت الفارابى سابقا أن الله موجـود حينما لجأ إلى عدد من الأدلة التى تؤيد ذلك، وحـينما خلع مـجمـوعة من الـصفـات على ذاته العلية فـأثبت وجوده. وهو يرى أن هذا الوجود يتصف بالأزلية والدوام، فالله عند الفارابى أزلى دائم الوجود بجوهره وذاته من غير أن تكون به حاجة فى أن يكون أزليا إلى شىء آخر يمد بقائه، بل هو بجوهره كاف فى بقائه ودوام وجوده(١٤١).

كمـا أن الله أزلى. إذ معنى الأزلية أن الله قـديم لا أول لوجوده، وإذا كان الله لا أول لوجوده، فإنه بالمثل لا نهاية لوجوده، فهو دائم الوجود وباق لا يتغير ولا يفسد لأنه قديم ثابت.

ولما كـان الله موجـودا فهـذا يعنى أنه حق لأن الحق يساوق الـوجود. بمعنى أننا إذا أثبتنا أن شيئا ما يعد موجودا فلابد أن نقول أنه حق(١٤٢). وهذا يذكرنا بقول الكندى بـأن كل ما له آنية له حقيـقة. أى أن كل شىء نثبت أنه موجود فعلا فلابد أن يكون حقا(١٤٣). ومن هنا أيضا نفهم قول الفارابى بأن حقيقة الشىء هى الوجود الذى يخصه(١٤٤).

سادسا: أنه العقل والعاقل والمعقول:

حين نظر أرسطو إلى الله أو المحرك الأول نجد أنه سلبه أهم كمالاته، فنراه يذكر أن العقل الإلهى ليس ثمة شرط لتعلقه غير ذاته، فالله وهو الجوهر الاسمى لا يحتاج إلى سند خارجه لكى يتحقق به وجوده، وبما أنه فعل محض وصورة خالصة وقائم بذاته فهو حاصل على وجود حقيقى إيجابى وهو مفارق يكفى ذاته بذاته(١٤٥).

وهكذا يكون "أرسطو" أول من يثير قضية التطابق بين العقل والعاقل والمعقول فى الله. فهو عقلا لتبرئته عن المادة، وهو عاقل لأنه هو الذى يقوم بفعل التعقل، وهو أيضا معقول لأنه لا يعقل إلا ذاته. فذاته كاملة وغيرها من الذوات ناقصة، والله لا يعقل ناقص ومن ثم لا يعقل إلا ذاته. وفى ذلك يقول أرسطو فالعقل الإلهى إذا إنما يعقل ذاته لأنها أفضل الموجودات وعقله إنما هو عقل لعقل... وإذا كان العقل والمعقول ليسا متغايرين فى حال الأشياء غير المادية، كان العقل الإلهى ومعقوله شيئا واحدا أعنى أن العقل هو المعقول(١٤٦).

أما أفلوطين فقد قطع خطوات أكثر عمقا فى قضية التطابق بين العقل، والعاقل، والمعقول. ويتساءل "أفلوطين". إذا قال قائل: إن كان العقل والمعقولات شيئا واحدا، فإن الفاعل والمفعول شىء واحد أيضا. وذلك أن المعقولات هى فعل العاقل وليس هو بقوة له لأن ذلك العاقل ليس هو لعدم عقله، ولا لعدم حياة، ولا حياة مستفادة. ولا لشىء آخر غيره... ولكن معقول هو ذاته(١٤٧).

ولقد كان هذا الموقف اليونانى المتمثل فى أرسطو، وأفلوطين فى النظر إلى الله كعقل، وعاقل ومعقول هو الأساس الذى قام عليه موقف فلاسفة الإسلام كالفارابى وابن سينا وغيرهم. فالفارابى يصفه سبحانه بأنه عقل

بالفعل من كل وجه، وإذا كان الله عقلا بالفعل فهو أيضا عاقل ومعقول، أى أنه عقل وعاقل ومعقول وهذه المعانى الثلاثة كلها فيه معنى واحد، وذات واحد وجوهر واحد غير منقسم. ويؤكد ذلك بقوله " لأن الذى هويته عقل، ليس يحتاج فى أن يكون معقولا إلى ذات أخرى خارجة عن تعقله، بل هو بنفسه يعقل ذاته، فيصير بما يعقل من ذاته عاقلا وعقلا بالفعل، وبأن ذاته تعقله معقولا بالفعل، وكذلك لا يحتاج فى أن يكون عقلا بالفعل، وعاقلا بالفعل إلى ذات تعقله معقولا بالفعل، وكذلك لا يحتاج فى أن يكون عقلا بالفعل، وعاقلا بالفعل إلى ذات يعقلها ويستفيدها من خارج، بل يكون عقلا وعاقلا بأن يعقل ذاته. فإن الذات التى تعقل هى التى تعقل فهو عقل من جهة ما هو معقول فإنه عقل، وأنه معقول، وأنه عاقل هى كلها ذات واحدة وجوهر واحد غير منقسم"(١٤٨).

وكونه تعالى عقلا، وعاقلا ومعقولا لا يوجب كثرة فى ذاته، لأن صفاته تعالى هى عين ذاته "كون البارى عاقلا ومعقولا لا يوجب أن يكون هناك اثنينية فى الذات ولا فى الاعتبار، فالذات واحدة والاعتبار واحد"(١٤٩).

وسوف نرى أن فكرة التوحيد بين العقل والعاقل والمعقول فى ذات الله والتى تمتد جذورها كما ذكرنا إلى أصول يونانية، وإلى أصول إسلامية أيضا متمثلة فى التراث الاعتزالى بأكمله الذى وحد بين الذات وبين الصفات فعلمه هو هو، وقدرته هى هو... وهكذا فى سائر الصفات. هذه الفكرة اعتمد عليها الفارابى بالنسبة لصفة العلم أيضا فإنه لا فرق بين أن يقال عقل، وبين أن يقال علم، وبين العاقل وبين العالم، وبين المعقولات والمعلومات(١٥٠).

سابعا: أنه العلم والعالم والمعلوم:

إذا كان الفارابى قد وحد بالنسبة لذات الله بين العقل والعاقل والمعقول، فإنه يعتمد على هذه الفكرة بالنسبة لصفة العلم. فالله عالم ولا يحتاج فى أن يعلم إلى ذات أخرى خارجة عن ذاته يستفيد منها العلم، بل هو مكتف بجوهره إن صح هذا التعبير. فإنه يعلم وأنه معلوم وأنه علم فهو ذات واحدة وجوهر واحد(١٥١).

ولقد كانت صفة العلم الإلهى من أصعب وأعقد المشاكل الفلسفية التى تعرض لها فلاسفة الإسلام بدءا بالفارابى، لأنه إذا علم الأول غيره وفق رأيهم أدى علمه بغيره إلى تكثر فى ماهيته من جهة، وإلى تغيره وعدم ثباته على حال واحدة من جهة أخرى. والأساس أنه غير متكثر فى وحدته ولو بالاعتبار وأنه ليس له حال أخرى منتظرة لم تكن له لأنه تام بالفعل كامل بالفعل، وإذا لم يعلم الأول غيره، كان عدم علمه بغيره سببا فى أن يسلب عن الله جانبا من أهم جوانب ربوبيته، لأن الله إذا لم يعلم غيره (العالم) فكيف يخلقه ويدبره؟؟(١٥٢). كانت المعضلة هى كيف يساوى علم الأول بما وراء ذاته ولا يترتب على ذلك إحداث الكثرة والتغير فيها؟؟ كيف يكون علمه بغيره هو نفس ذاته ويتساوى فى ذلك مع عمله بنفسه؟؟

وفى حقيقة الأمر كانت محاولة الفارابى فى حل هذه المعضلة محاولة مضطربة، وحملت آراء من التناقص والتذبذب ما جعلنا نقف حائرين أمامها. فبينما نجده يثبت علم الله بكل جزئية من جزئيات الكون إذ يقول "علم الأول لذاته لا ينقسم"، وعلمه الثانى عن ذاته إذا تكثر لم تكن الكثرة فى ذاته وما يسقط من ورقة إلا يعلمها(١٥٣) ويقول أيضا "البارئ جل جلاله مدبر جميع العالم لا يعزب عنه مثقال حبة من خردل، ولا يفوت عنايته شىء من أجزاء العالم على السبيل الذى بيناه فى العناية من أن العناية الكلية شائعة فى

الجزئيات وأن كل شيء من أجزاء العالم واجد وأنه موضوع بأوثق المواضع وأتقنها"(١٥٤). نجده من ناحية أخرى ينفى علم الله للجزئيات الحادثة وينقد من يرى أن الله يعلم الجزئيات بقوله" . . . وآخرون يزعمون أنه مع أن المعقولات حاصلة له يعلم الجزئيات المحسوسة كلها ويتصورها وترسم له ويعلم أنه يتصور ويعلم ما هو الآن غير موجود وسيوجد فيما بعد، وما كان فيما مضى وتصرم وما هو الآن موجود. وهؤلاء يلزمهم أن يكون الصدق والكذب والاعتقادات المتضادة تتعاقب على معقولاته كلها وأن تكون معقولاته غير متناهية وما كان موجبا يصير سالبا، وكذلك السالب يصير فى وقت آخر موجبا. . . وهذا الرأى يؤول بأصحابه إلى شناعات قبيحة وتتفرع عنه آراء سوء تكون لشرور عظيمة"(١٥٥).

وهكذا لم يجد الفارابى مفرا من الجمع بين الرأيين فى رأى واحد، قال إن الله يعلم ذاته ويعلم غيره على نحو كلى فجمع بين عقيدته من ناحية وولائه لأستاذه أرسطو من ناحية أخرى. إذ من المعروف أن هذه الصفة لم تشكل عند أرسطو معضلة فى تناولها، فهو ينزه الله عن العلم بغير ذاته فهو عنده عقل وعاقل ومعقول لذاته لا يعقل غيرها ولا يعلم سواها، أما الفارابى فإنه بحكم تأثره بإله القرآن الذى هو بكل شيء عليم، والذى لا يخفى عليه شيء فى الأرض ولا فى السماء، ويعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور. أقول أنه كان مضطراً إلى الإقرار بالعلم الإلهى وإحاطته بجميع الأشياء. ولذلك فهو يزيد على مفهوم أرسطو للعلم الإلهى أن الله يعلم كل الأشياء عن طريق علمه لذاته. فهو عندما يفكر فى ذاته، فإنه يفكر فى قدرته العظيمة ومن هنا يدرك مصنوعاته التى هى معلومة لذاته، ويعقل جميع الكائنات باعتباره علة لها فمعرفته لذاته هى علة معرفته بغيره لأنه " إذا لحظ القدرة المتعلية فلحظ من القدزة المقدور فلحظ الكل فيكون علمه بذاته سبب علمه

بغيـره، أى يجوز أن يكون بعض العلم سـببا لبـعضــه، فإن علم الحق الأول بطاعة العبد الذى قدر طاعته سبب لعلمه بأنه سينال رحمته، وعلمه بأن ثوابه غـير منقطـع سبب لعلمـه بأن فـلانا إذا دخل الجنة لم يعـده إلى النار، ولا يوجب هذا قـبليـة وبعـدية فى الزمـان، بل يوجب القـبليـة والبـعـدية التى بالذات "(١٥٦).

مما سبق نستطيع القول بأن الفارابى حاول حل هذه المشكلة بوسيلتين:

أولهـمـا: اتخـاذ صفـة العـقل وسـيلة لبـيان أن الأول بكـونه عقـلا "ومعقولا" لذاته، وعاقلا لها فلا يتكـثر ولو بالاعتبار. فقد تبين لنا أن كـونه عقـلا واتخاذ ذاته مـوضوع لعـقله لم يخرجـه عن بساطته فى الماهية وثباته على حال واحدة وتمامه.

ثانيهـما: أن الأول يعلم الغيـر وأن علمه بالغـير وما سـواه على وجه كلى، وأن ذاته مـبـدأ علمـه بالغـير ولـيس العكس، ولذلك لا يخالف علمـه ولا تغاير بينهـما فعلمـه عين ذاته يقـول الفارابى "واجب الوجـود مبـدأ كل فيض وهو ظـاهر على ذاته بذاته فله "الكل" من حيث لا كثرة فيه، فهو من حيث هو ظاهر فهو ينال الكل من ذاته فعلمه بـ "الكل" بعد ذاته، وعلمه نفس ذاته فيكثر علمه بالكل بعد ذاته ويتحد الكل بالنسبة لذاته "(١٥٧).

وهكذا فعلم الأول للكائـنات الجزئية المتكثـرة وللعالم لا يكون إلا على وجه كلى، فـلا يتغير علمـه وبالتالى لا تتغـير ذاته بتغيـر كون هذه الكائنات وفسادها وحـدوثها. ومن هنا يفترق الـعلم الإلهى عن العلم الإنسانى "وهو عالم لا يتغير علمه لأنه يعلم الأشيـاء بالأسباب العقلية والترتيب الوجودى لا بالحواس، والعلم العقلى لا يتغير، والمستفاد من الحس يتغير "(١٥٨).

وهكذا استطاع الفارابى أن يتخطى أستاذه أرسطو الذى كان يرى أن الله لا يعلم إلا ذاته فهو عاكف عليها دون سواها، وأثبت أن الله يعلم ذاته، ويعلم غيره على نحو كلى.

وإذا كان الفارابى لم يوضح لنا بصورة مسهبة كيفية هذا العلم، فإن تلميذه " ابن سينا " قد أفاض فى بيان ذلك وشرحه معتمدا على أفكار الفارابى الرئيسية فى هذا الموضوع[١٥٩].

ونود أخيرا أن نشير إلى أنه إذا كان الفارابى قد أثبت أن الله عالم، فإنه يثبت أيضا أنه حكيم. إذ أن الحكمة تعنى أن يعلم الله بأفضل علم. وإذا كان علم الله يعد علما دائما لا يمكن أن يزول إذ هو علمه بذاته، فلابد أيضا أن نقول أنه تعالى حكيم[١٦٠].

ثامنا: العناية الإلهية:

العلم الإلهى المحيط بكل الوجود، والعناية الإلهية كلمتان مترادفتان. فالعناية كما يرى الفارابى هو إحاطة علم الله لجميع الأشياء "وعناية الله تعالى محيطة لجميع الأشياء ومتصلة بكل أحد"، "فمصدر كل شىء عنه ومرجعه إليه"، "وأن البارئ جل جلاله مدبر جميع العالم لا يعزب عنه مثقال حبة من خردل ولا يفوت عنايته شىء من أجزاء العالم على السبيل الذى بيناه فى العناية من أن العناية الكلية شائعة فى الجزئيات، وإن كل شىء من أجزاء العالم وأحواله موضوع بأوثق المواضيع وأتقنها"[١٦١].

الفارابى يقرر إذا أن عنايته تعالى شاملة الكون كله، ولكن كيف تكون عناية الله لخلقه جميعا؟؟ يرفض الفارابى قول من اعتقد أن العناية الإلهية هى أن يعنى بخلقه كما يعنى الملك برعيته وبمصالحه من غير مباشرة لأمر واحد منهم، كما يرفض رأى من اعتقد أن العناية هى أن من يتولى تدبير واحد من

خلقه فى شىء من أفعاله ومصالحه فيلزم من ذلك أن يكون هو المتولى لكثير من الأفعال التى هى نقائص ومذمومات وقبائح[١٦٢]. ويعتقد الفارابى أن الأول يعقل الفاسدات من جهة أسبابها وعللها كما تعقل أنت فاسدا من جهة أسبابه ومثاله، إذا تخيلت أنه كلما عفنت مادة فلا عرق فيتبعها حمى ونعلم مع ذلك من الأسباب أن شخصا ما يوجد وتحدث فيه هذه فنحكم أن هذا الشخص يحم فهذا الحكم لا يفسد وإن فسد الموضوع[١٦٣].

ويرى أن عناية الله تسير فى الكون كله وفقا لنظام محدود وبحيث تسرى عنايته فى مراتب الموجودات كلها وفقا لمرتبتها فى الوجود إذ يقول: "وأن تعلم مراتب الموجودات كلها وان منها أول، ومنها أوسط، ومنها أخير، والأخيرة منها لها أسباب وليست هى أسباب لشىء دونها والمتوسطة هى التى لها سبب فوقها وهى أسباب لأشياء دونها، والأول هو سبب لما دونه وليس له سبب آخر فوقه. ونعلم مع ذلك كيف ترتقى الأخيرة إلى المتوسطات والمتوسطات كيف يرتقى بعضها إلى أن تنتهى إلى الأول، ثم كيف يبتدئ التدبير من عند الأول وينفذ فى شىء من سائر الموجودات على ترتيب إلى أن ينتهى إلى الأواخر"[١٦٤].

وقد يثير البعض اعتراضا بأنه إذا كان كل شىء فى العالم مخلوقا بقصد ويؤدى غاية معينة، وإذا كان الله قد أبدع الكون على ما يقتضيه نظام الخير، فكيف نفسر وجود الشر والظلم فى الحياة؟؟ كيف يقال أن القصد ظاهر فى العالم ثم يجتمع القصد مع وجود الشر والنقص والظلم فيه؟

الجواب على ذلك أن طبيعة العالم الإمكان، فهو إذا كان ممكنا كان بعيدا عن الكمال المطلق وبالتالى كان فيه نقص وشر، وعلى كل حال فإذا كان العالم شر، فإن الخير هو الغالب، وما نرى من شر فإن وجوده لحكمة قد تظهر لنا جينا، ولكنها تخفى علينا أحيانا أخرى. وهذه الحكمة منوطة بمعرفة

الأسباب ومسبباتها فى العالم، فإذا كنا لا نحيط علما بجميع الأسباب والمسببات فى العالم فكيف نطمع فى معرفة ما فيه من حكمة؟؟ وفى ذلك يقول الفارابى، "وكل كائن فبقضائه وقدره والشرور أيضا بقدره وقضائه، لأن الشرور على سبيل التبع للأشياء محمودة على طريق العرض، إذ لو لم تكن الشرور لم تكن الخيرات الكثيرة دائمة. وإن فات الخير الكثير الذى يصل إلى ذلك الشىء لأجل اليسير من الشر الذى لا بد منه كان حينئذ أكثر"(١٦٥).

ومن أمثلة الشرفى العالم، المطر، والماء والنار. فجميع ما فى الكائنات من الخير يأتى من الماء، لكن إذا غرق فيه ناس يكون شرا، وكذلك المطر فإنه ينبت الزرع ويكون مصدر الحياة للنبات والحيوان لكن قد يقع من السيول المتدفقة أضراراً، غير أن هذه الأضرار يسيرة إلى جانب الخير الكثير.

وهكذا فالخير هو المقصود الأول، والشر داخل بالعرض وإن كان كل بقضائه وقدره، فالشر المطلق غير موجود، وإنما الموجود شر بالإضافة والعرض. ولابد من احتمال الشر اليسير من أجل الخير الكثير، والنظام الأكمل للكون يقتضى وجود هذه الشرور(١٦٦). وهنا يخالف الفارابى المعلم الأول الذى أخضع الكون لشىء من النظام والغاية وردد أن الله والطبيعة لا يعملان شيئا عبثا، وبحيث أصبحت فكرة الألوهية عنده لا تتسع لمعنى العناية.

ونود أن نشير إلى أن صفة الإرادة الإلهية ترتبط ارتباطا وثيقا بالعناية الإلهية، وفى ذلك يقول الفارابى: "هذه الموجودات كلها صادرة عن ذاته وهى مقتضى ذاته فهى غير منافية له، وكل ما كان مناف وكان ذلك مع ذلك يعلم الفاعل أنه فاعله فهو مراده بأنه مناسب له، ولأنه عاشق ذاته فهى كلها مراده لأجل ذاته . . . فقد عرفت إرادة الواجب لذاته بعينها عنايته ورضاه".

كما أننا نود أن نشير قبل تناولنا لباقى الصفات عند الفارابى إلى أن

صفة العلم الإلهى وما ارتبط بها من صفات العناية والإرادة كانت من أكثر الموضوعات التى تعرضت للنقد من جانب المتكلمين وخاصة الغزالى الذى يعبر عن رأيه من الجانب الدينى الإسلامى ولما كان مذهب الفارابى فى العلم الإلهى قد قام على أسس فلسفية من أكثر زواياها فلم يرض عنه المتابعون للتيار الجدلى الكلامى ولذا فقد كفره الغزالى ومعه أيضا ابن سينا لإنكارهم علم الله بالمتغيرات حتى لا يكون متغيرا وقد اعترض عليهم من وجهين:

١ - إذا كان غرض الفلاسفة نفى التغيير عن الله وهو متفق عليه، فما المانع أن يعلم الله الكسوف بأحواله الثلاثة قبل وجوده، وحال كونه، وبعد انجلائه بعلم واحد فى الأزل والأبد لا يتغير؟ وأن تنزل منه هذه الاختلافات كنزلة الإضافة المحضة؟ كأن يكون الشخص على يمينك أو قدامك أو إلى شمالك وهذه إضافات تتعاقب عليك والمتغير هو ذلك الشخص دونك(١٦٧).

٢ - إذا جوز الفلاسفة صدور حادث من قديم فما المانع أن تكون العلوم الحادثة من هذا القبيل؟ وليكن حدوث الشىء سببا لحدوث العلم به، وإن كان الله سبب لحدوث الحوادث بوسائط ثم يكون حدوث الحوادث سببا لعلمه بها فيكون هو السبب فى تحصيل العلم لنفسه بالوسائط، وإن قالوا أن كمال الله فى أن يكون مصدرا لجميع الأشياء، فإن كماله أيضا فى أن يعلم جميع الأشياء(١٦٨).

وقد لاحظنا أن "الطوسى" لم يسر فى ركاب الغزالى إلى أبعد حدوده، ويكاد يقر بمذهب الفارابى وابن سينا بأن علم الله لا يدخل تحت الأزمنة لأن نسبه إليها على السواء، كما أنه ليس بمكانى ونسبة إلى الأمكنة على السواء، إلا أن الفلاسفة زادوا بأن العلم بالجزيئات المتشكلة يحتاج إلى الآلات الجسمانية، والطوسى يقر بأن ليس كل جزئ عند الفلاسفة ذا مقدار لثبوت

المجردات عندهم وهى لا يمكن إدراكها إلا بمفـهومات كلية[١٦٩]. كما جعل الطوسى علم الله فاعـلا وليس تابعا للعلوم حـين قال وأما علم البارى فـهو علم فعلى بمعنى أنه سبب لوجود الممكنات، فهو متبوع وغير مفتقر إلى شىء غير ذاته تعالى فلا يلزم منه أن يكون لغيره مدخل فى تكميله على تقدير كون العلم صفة زائدة[١٧٠].

وأما ابن رشد فقد اعتبر الجدل حول هذه المسألة مشاغبة وقال " الأصل فى هذه المشاغبة تشبيه علم الخالق سبحانه بـعلم الإنسان " وقول الغزالى أن من يجوز علما واحد بسيطا بالأجناس والأنواع يجب أن يجوز عـلما واحدا يحيط بالأشخاص المختلفة، وأحوال الشخص الواحد هو قول سفسطائى. . . فإن العلم بالأشخاص هو حس وخيال، والعلم بالكليات هو عقل[١٧١].

وهكذا تميز الموقف الرشـدى بالحسم حين قرر عدم الخـوض فى المسألة حيث يرى أن عـلم الله للأشياء هـو ضرب آخر من العلـم لا هو جزئى ولا كلى[١٧٢].

تاسعا: الحياة:

وفقا لمـنهج الفارابى فى التوحيـد بين الذات وصفاتها، فـإنه يسوى بين الحى والحياة طبقا لتسويته بين العقل والعاقل والمعقول، فالله حى والله حياة، وليس يعنى هذا القول مـعنيين متـغايرين، بل يدلان على معنى واحـد حيث يقول "فإن معـنى الحى أنه يعقل أفضل معقول بأفـضل عقل، أو يعلم أفضل معلوم بأفـضل علم، كمـا يقال لنا أحـياء أولا إذ كنا ندرك أحـسن المدركات بأحسن إدراك. . . فما هو أفضل عقل إذا عقل وعلم أفضل المعقولات بأفضل علم فهو أحرى أن يكون حيا"[١٧٣].

فكأن الفارابى يلجأ فى برهنته على القول بأن الله حى بأننا إذا كنا نقول

على أنفسنا أننا أحياء ندرك أحسن المدركات، ونحس بأحسن إدراك، فإن الله بالأحرى لا بد أن يكون حيا لأنه يعقل الأشيـاء ويدركها بأفضل عقل وأفضل إدراك. بل أننا نستعير صفة الحياة لشيء آخر غير الحيوان كالنبات مثلا، فأولى بنا أن نضيفها على الله تعالى لأن وجوده أسمى وأرقى وجود(١٧٤).

عاشرا: العظمة والجلال والمجد والزينة والبهاء واللذة والسرور:

لما كان الكمال الإلهي مباينا لكل كمـال، كانت عظمته ومجده وجلاله مبـاينا لكل ذي عظمة ومـجد، وكانت عظمـته ومجـده الغايات فيـما له من جوهره لا في شيء آخـر خارج عن جـوهره، فهو ذو عـظمة في ذاته، وذو مجد في ذاته أجله غيره أو لم يجله، عظمه غـيره أو لم يعظمه، مجده غيره أو لم يمجده(١٧٥). فهذه الصفات في ذاته لم يستـفيدها من غيره. أما نحن فإن جمالنا وزينتنا وبهاءنا هم لنا بأعـراضنا لا بذاتنا، وللأشياء الخارجة عنا، لا في جوهرنا.

أما اللذة والسرور والغبطة فإنها تنتج وتحصل بأن يدرك الأجمل والأبهى والأزين بالإدراك الأتقن والأتم، فاللذة التي يلتـذ بها الأول لذة لا نفهم نحن كنهها، ولا وندري مقدار عظمها إلا بـالقياس والإضافة إلى ما نجده من اللذة عندمـا نكون قد أدركنا مـا هو عندنا أكمل وأبهى إدراكـا، وأتقن دائمـا. إما بإحساس، أو تخيل أو بعلم عـقلي، فإنا عند هذه الحال يحصل لنا من اللذة مـا نظن أنه فائت لكل لذة في الـعظم... وإن كانت تلك الحـال منا يسيـرة البقاء سريعة الدثور(١٧٦).

حادي عشر: أنه تعالى عاشق أول ومعشوق أول:

يقول الفـارابي والعاشق منه هو المعـشوق وذلك على خلاف مـا يوجد فينا، فـإن المعشوق منا هو الفضـيلة والجمال، وليس العاشق منا هـو الجمال

والفضيلة لكن للعاشق قوة أخرى فتلك ليست للمعشوق. فليس العاشق منا هو المعشوق، فأما هو فإن العاشق منه هو بعينه المعشوق، والمحب هو المحبوب، فهو المحبوب الأول والمعشوق الأول أحبه غيره، أو لم يحبه، عشقه غيره، أو لم يعشقه(١٧٧).

فالله إذا محبوب لذاته، معشوق لذاته ولا يؤدى هذا إلى كثرة فى ذاته، إذ أننا فى ذاته تعالى لا نفرق بين طرفين طرف أول هو الذات المدركة، وطرف ثان هو الموضوع الذى ندركه أو نحبه أو نعشقه كم نقول مثلا: أن زيدا (الذات) يعشق الفضيلة (الموضوع)(١٧٨).

الله إذا أعظم عاشق وأعظم معشوق، وليس له مثيل فى عشقه هذا، ولكن يجب أن نفرق بين موقف الفارابى وموقف أرسطو فيما يتعلق بصفة العشق بالذات. إذ أنها قد أخذت شكلا آخر عند الفارابى.

لقد كان مجمل الرأى الأرسطى أن آلهة اليونان تحرك ولا تتحرك وهى تعشق ذاتها عشقا كاملا، وتتأمل ذاتها دائما وأبدا خارج نطاق الزمان والمكان ويعشقها العالم كغاية فحسب، فهى آلهة لا تهتم بغير مصالحها.

ورغم اهتمام الفارابى بنظرية العشق هذه واعتبارها الأساس الذى تضطلع به الكائنات إلى وجودها، إلا أن الفارابى بحكم مؤثرات دينية لا يوافق أرسطو فيما ذهب إليه. فإله الفارابى فاعل ومريد وغاية معا، كما أن تجلى الخير المطلق من حيث كونه معشوقًا هو علة كل وجود. فنظرية العشق عند الفارابى رغم أنه لم يفصل فيها القول وإنما أوجزها كعادته، تنهض على مشاركة تامة للموجودات كافة بدءا من الهيولى الأولى والأجسام غير الحية، وانتهاءا بالأجرام السماوية. حيث نجده يؤكد أن وجود الكائنات إنما يرجع إلى عشقها الغريزى ونزوعها الطبيعى وهى تتدرج جميعا فى سلسلة متتابعة

فتتبادل صفة العشق والمعشوق حتى تقرب إلى المعشوق الأول. وتلك هى غاية الشوق التى يصل إليها الإنسان بعشقه لذاته تعالى.

كما أن الفارابى لا يوافق أرسطو فى اعتبار أن المادة. تشتاق إلى الصورة اشتياق الأنثى للذكر، إذ أن الفارابى لا يجوز أسبقية العلة على معلولها فى الطبيعة، كما أنه لا يجوز فصل الهيولى عن الصورة إلا فى الذهن. فمن أين يحدث هذا التطلع الغريزى والشوق الدائم من قبل الهيولى للصورة؟[١٧٩].

يعتقد الفارابى أن العشق سارى المفعول بين الكائنات جميعا وبين الصورة والمادة أيضا، ولكن لا فى المرحلة التى جعل أرسطو من الهيولى محض استعداد لا غير، وإنما فى حالة الهيولى المدركة فى هذا العالم وتحولها من حال إلى حال ومن صورة إلى أخرى، ومن تطلع للخير الجزئى إلى الخير الكلى، فالمادة تشتاق للصورة، والعالم يتحرك شوقا نحو الله الكامل. وفى ذلك يقول الفارابى "الخير ما تشوقه كل شىء فى حدة ويتم وجوده أى رتبته وحقيقته من الوجود كالإنسان والفلك مثلا فإن كل واحد منهما إنما يتشوق من الخير ما ينبغى له وما ينتهى إليه حده، ثم سائر الأشياء على ذلك"[١٨٠]. كما يؤكد الفارابى ذلك بقوله "اتصال الحركات المستديرة سببه الإرادات المتصلة، ويكفى فيها محرك واحد على سبيل العشق وذلك المحرك هو طلب الكمال"[١٨١]، وهذا يعنى أن كل واحد من الموجودات يعشق الخير المطلق عشقا غريزيا، وأن الخير المطلق يتجلى لعاشقه فهو علة كل وجود.

وهكذا يعدد لنا الفارابى صفات واجب الوجود مركزا على بيان أنها على نحو آخر غير ما نعهده فى سائر الموجودات الأخرى، إنه ينظر إلى واجب الوجود حين يتحدث عن صفاته من جهة ذاته ومن جهة مباينته للموجودات الأخرى.

يقول الفارابى ملخصا أهم صفاته تعالى: "هو واحد وهو خير محض وعقل محض ومعقول محض وعاقل محض. وهذه الأشياء الثلاثة كلها فيه واحد، وهو حكيم وحى وعالم وقادر ومريد وله غاية الجمال والكمال والبهاء وله أعظم السرور بذاته، وهو العاشق الأول والمعشوق الأول. ووجود جميع الأشياء منه على الوجه الذى يصل أثر وجوده إلى الأشياء فتصير موجودة، والموجودات كلها على الترتيب حصلت من أثر وجوده "(١٨٢).

مما سبق يتبين لنا كيف اعتمد الفارابى فى استدلاله على وجود الله على مجموعة من الأدلة الكونية والعقلية إلا أننا لاحظنا أنه اهتم اهتماما كبيرا بالأدلة العقلية، وقد كان من أوائل الذين استخدموا هذا النمط من الاستدلال بالأدلة الكونية على وجوده تعالى إنما يناسب العامة ويتمشى مع الفكرة البسيطة السهلة التى تلائم عامة المؤمنين. أما الأدلة العقلية فإنها تناسب الخاصة الذين يعتبرون أن الاستدلال عليه تعالى بالفكر أفضل وأشرف من الاستدلال بالحوادث أو الموجودات على وجوده تعالى.

وقد كتب لهذه الأدلة " كونية كانت أو عقلية " الذيوع والانتشار وبحيث أصبحت تتخلل الفلسفة الإسلامية كلها من أقصاها إلى أقصاها، كما تخللت فلسفة العصور الوسطى عند اللاتين.

ولما كان العقل البشرى عاجزا عن بلوغ حقيقة الله تعالى ومعرفة ذاته، كان لا بد من وسائل يلتمس بها تلك الماهية المقدسة، ومن هنا تناول الفارابى موضوع الصفات - إذ أنها تعتبر الوسيلة التى عن طريقها نعرف ذات الله - وقد ذهب الفارابى فى مذهبه فى الصفات إلى التنزيه المطلق، وأنكر إنكارا تاما القول بوجود صفات إلهية مستقلة عن الذات. ومن هنا فقد كان مبدأ أن الصفة هى عين الذات المستعار من المعتزلة يشكل أساسا هاما تدور حوله

فلسفة الفارابى الإلهية التى تبغى فى صورتها النهائية تأكيد معنى التوحيد فى أرقى صورة.

وما أن ينتهى الفارابى من حديثه عن الصفات حتى يبدأ فى التساؤل عن كيف صدر عن الله (الواحد) الموجودات (المتكثرة المتعددة) وهل يمكن أن يصدر عن الواحد كثرة؟ أم أنه لا بد أن يصدر عن الواحد واحداً. هذا ما سنجيب عنه فى الفصل القادم من دراستنا للإلهيات.



المصادر والمراجع

١ - يوسف كرم: الطبيعة وما بعد الطبيعة ص١٣٥ .

٢ - وول ديورانت: قصة الحضارة ج٣ ص ٩٢ - ٩٣ .

٣ - د. إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية جـ ٢ ص ٢١ .

٤ - المعتبر فى الحكمة: جـ ٣ ص ٦٩ .

٥ - د. إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية جـ ٢ ص ,٨٢

٦ - د. عاطف العراقى: ثورة العقل ص ١١٣ .

Robert Hammond: The Philosophy of Al-Farabi and its influence on medical thought, P. 29.

٧ - فصوص الحكم: فص ٥٥ ص ٤٧، فص ٥٨ ص ٤٨ .

٨ - الشهرستانى: الملل والنحل. قسم أول ص ٣٧، د. إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية جـ ٢ ص ٨٤، د. أحمد صبحى: فى علم الكلام ص ١٣٦ .

٩ - د. عاطف العراقى: ثورة العقل ص ٩١ .

١٠ - د. حسام الألوسى: دراسات فى الفكر الفلسفى الإسلامى ص ١٠٠ .

١١ - د. خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية جـ ٢ ص ٣٨ - ٣٩ .

١٢ - يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٨٢ - ٨٤ .

١٣ - المرجع السابق: ص ٨٢، د. عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ص ١٩٨ .

١٤ - أرسطو: تفسير مقالة اللام ص ١١٤ ترجمة أكسفورد ونود أن نشير إلى أن كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو قد لعب دورا هاما فى تشكيل العقلية الفلسفية الإسلامية وطبعها بطابع يونانى خاص وهو الكتاب الذى عكف على درسه وتفسيره وتلخيصه والتعليق عليه كل من الكندى، والفارابى، وابن سينا، وابن رشد، والرازى الطبيب، وبهمنيار ابن المرزبان وكثير من فلاسفة الإسلام (ترجمة عربية قديمة لمقالة اللام. أبو العلا عفيفى. مجلة كلية الآداب ص ٩٠) وقد قام بترجمتها إلى العربية وفقا لما ورد عند ابن النديم والقفطى: بشر ابن متى (الفهرست ص ٢٥١، تاريخ الحكماء ص ٤١ - ٤٢).

أما عن الشروح القديمة على مقالة اللام، فالظاهر أن العرب قد عرفت شرحى الإسكندر الأفروديسى، وثامسطيوس ونقلتهما للعربية، وقد ذكر الفارابى فى رسالته فى " الإبانة عن غرض أرسطو فى كتاب ما بعد الطبيعة " وفى قوله ثم لا يوجد للقدماء كلام فى شرح هذا الكتاب (أى كتاب ما بعد الطبيعة) على وجهة كما هو لسائر الكتب، بل أن وجد فلمقالة اللام للإسكندر غير تام، ولثامسطيوس تاما. وأما المقالات الأخرى، فإما لم تشرح، وإما لم تبق إلى زماننا. فالفارابى لا يشك فى وجود شرح للإسكندر وشرح لثامسطيوس وإن كان يشك فى وجود شرح تام لكتاب ما بعد الطبيعة برمته. والراجح أنه لم يصل إلى العرب من شرح الإسكندر وثامسطيوس سوى تفسير مقالة اللام مجلة كلية الآداب. ص ٩٢.

انظر أيضا: د. عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ص ١٩٨ - ٢٠١.

١٥ - أفلوطين عند العرب: ص ١٣٤ - ١٣٧.

١٦ - من أفلاطون إلى ابن سينا: ص ٧٦ - ٧٧.

١٧ - ص ٢٦، د. عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ص ٤١٣، د. جميل صليبا من أفلاطون إلى ابن سينا ص ٩٧.

١٨ - د. عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ص ٢٠٣، ٤١٢.

١٩ - د. عبد الرحمن بدوى: أفلوطين عند العرب ص ١٨ - ١٩، د. عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية ص ٤٢٣.

٢٠ - عباس محمود العقاد: الله ص ٢٠٩.

٢١ - د. إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية جـ ٢ ص ٧٩، د. عاطف العراقى: ثورة العقل ص ٩٥، (ونود أن نشير إلى أن الفارابى لم يحدد أسماء لهذه الأدلة، ولم يفصل بين دليل وآخر، ولكننا استطعنا استخلاص هذه الأدلة من واقع ما عثرنا عليه من أفكار فى ثنايا كتبه ورسائله، وبحيث يمكن القول بأنه يقيم أكثر من دليل على وجود الله، والقول بعدد لهذه الأدلة، ٣وتحديد أسماء لها إنما هى محاولة من جانبنا).

٢٢ - يوجين أمايرز: الفكر العربى والعالم الغربى ص ١٨ - ٢١.

٢٣ - رسائل الكندى الفلسفية: المقدمة ص ٧٥ - ٧٦ تحقيق د. عبد الهادى أبو ريده، وانظر أيضا داخل الرسائل: رسالة فى وحدانية

الله وتناهى جرم العالم ص ٢٠٧، د. عاطف العراقى: مذاهب فلاسفة المشرق ص ٦٧.

٢٤ - د. محمد البهى: الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى ص ٤٣٤، د. عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ص ٤١٣.

٢٥ - الفارابى: فصوص الحكم فص ١٤ ص ٣٤ - ٣٥.

٢٦ - سورة فصلت: آية ٥٣.

٢٧ - دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام. هامش ص ١٩٢.

٢٨ - أرسطو: ما بعد الطبيعة. مقالة اللام. ترجمة أكسفورد. مجلة كلية الآداب ص ١١٣. وانظر أيضا: ص ١٠٧ من نفس المقالة.

٢٩ - الفارابى عيون المسائل ص ٢٣، وانظر د. الألوسى: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص ٥٨. ويرى أن المقارنة الحديثة تجعله من الحكماء الطبيعيين رغم أن ابن سينا وأيضا الغزالى فى تصنيفه للفلاسفة فى تهافته وفى المنقذ من الضلال يعتبرون أرسطو من الفلاسفة الإلهيين.

٣٠ - الفارابى: عيون المسائل ص ٢٣، انظر أيضا: عباس محمود العقاد: الله ص ٢١٣.

٣١ - عيون المسائل ص ٢٣، وانظر أيضا يوجين أمايرز: الفكر العربى والعالم الغربى ص ١٨ - ١٩.

٣٢ - Ross. Aristotle, P. 183.

٣٣ - د. حسين آتاى: نظرية الخلق عند الفارابى ص ٤٦ - ٤٧ ضمن (الفارابى والحضارة الإنسانية).

٣٤ - د. محيى الدين الألوسى: حوار الفلاسفة والمتكلمين ص ٣١.

٣٥ - ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة ص ١٢٤.

وانظر أيضا: د. عاطف العراقى: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ٢٨٣ : ٢٨٧، وأيضا: (E.) Gilson: History of Christian Philosophy. P. 221.

٣٦ - جـ ١ مسألة ٢. مادة ٣. ص٢٤ ضمن كتاب الفكر العربى والعالم الغربى ص١٨ - ١٩ انظر أيضا، دلالة الحائرين ج٢ ص٢٦٩ - ٢٧٢.

٣٧ - انظر: ابن باجة: كتاب النفس ص٢٥، ابن الطفيل: حى بن يقظان ص٩٦ - ٩٧، د. عاطف العراقى: الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل ص١٣٥.

٣٨ - ابن سينا: شرح مقالة اللام لأرسطو (ضمن أرسطو عند العرب) ص ٢٣.

٣٩ - الفارابى فصوص الحكم. فص ٤٨ ص ٤٣ وانظر أيضا " دى بور ": تاريخ الفلسفة فى الإسلام هامش ص ١٩٣ - ١٩٤.

٤٠ - الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ٢، أيضا عبد الكريم المراق: الإلهيات عند الفارابى ص ٧٢ - ٧٣.

٤١ - الفارابى: مبادئ الموجودات ص ٤٧ - ٤٨، شرح زينون: ص ٣. تحصيل السعادة ص ٦٢ - ٦٣.

٤٢ - د. الألوسى: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين هامش ٢٨، ابن سينا: الشفاء الإلهيات جـ ٢ ص ٣٢٧ - ٣٤١.

٤٣ - الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ٥، مبادئ الموجودات ص ٤٣.

٤٤ - رسالة الملة الفاضلة ص ٣٣ ضمن رسائل فلسفية تحقيق د. عبد الرحمن بدوى.

٤٥ - التعليقات: ص ١٢، حسين آتاى: نظرية الخلق ص ٥٣، أبو البركات البغدادى: المعتبر فى الحكمة جـ ٣ ص ٤٣ - ٤٨، عيون المسائل: ٢٣.

٤٦ - فصوص الحكم: فص ٥٤ ص ٤٧.

٤٧ - د. الألوسى: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين هامش ٢٨.

Ross, Aristotal, Vol. II P. 206.

وانظر أيضا الأشعرى مقالات الإسلاميين جـ ٢ ص ٨٣ - ٨٤، ابن سينا. الشفاء الإلهيات جـ ٢ ص ٢٧٧ - ٢٧٨، رسائل الكندى الفلسفية رسالة فى الإبانة عن العلة الفاعلية القريبة للكون ص ٢١٦، د. عاطف العراقى: الميتافزيقيا فى فلسفة ابن طفيل ص ١٣٥ - ١٣٦.

٤٨ - خلاصة اللاهوت: جـ١ مسألة ٢ مادة ٣ ص ٢٥ ضمن كتاب الفكر العربى والعالم الغربى ص ١٩.

٤٩ - الفارابى: التعليقات ص ٩.

٥٠ - رسائل الكندى الفلسفية: مقدمة د. عبد الهادى أبو ريده ص ٨٠ (٢): ص ٨٠ (٣).

٥١ - عيون المسائل: ص ٣٠.

٥٢ - د. عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ص ١٢٧ - ١٢٨، يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٨٨، أفلاطون: المأدبة. فلسفة الحب. ترجمة وليم الميرى ص ٧٠.

٥٣ - الفارابى فصوص منتزعة. فصل ٣٧ ص ٥٤.

٥٤ - د. عاطف العراقى: أدلة وجود الله فى الفكر الفلسفى الإسلامى ص ٨٥ - ٨٦ (ضمن كتاب دراسات فلسفية).

٥٥ - رسائل الكندى الفلسفية: تحقيق د. أبو ريده. ص ٢١٥.

٥٦ - د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ١٧٩ - ١٨٣.

٥٧ - د. عاطف العراقى: الميتافيزيقيا فى فلسفة ابن طفيل ص ١٣٧ - ١٤٠، د. عاطف العراقى: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ٢٧٦.

٥٨ - د. عاطف العراقى: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد: ص ٢٧٥ - ٢٧٧.

٥٩ - الفارابى: فصوص الحكم فص رقم ١٥ ص ٣٥ دى بور. تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ١٩٢ - ١٩٣، د. محمد البهى: الجانب الإلهى ص ٤٣٦.

(*) يقول "دى بور" أن كلمة آنية تدل على الوجود فى مقابل الماهية، وقد انتشر هذا الاستعمال بين العرب من كتاب "العلل" وهو مختارات من كتاب "لبرقلس" ولكنه نسب إلى أرسطو، ويشير "دى بور" إلى أن الفارابى فى كتاب الفصوص يستعمل الآنية

مســاوية للهوية ويقول إن الإنية فـيما يتـعلق بالمخلوقات تدل على الوجود فى مقابل الماهية، ويذكـر أن الأشياء والذوات تسمى آنيات لأن لهـا وجـودا جزئيـا بحـسب رتبـتهـا فى الوجـود العـقلى أو الجسمانى، وإذا كانت الآنيات المعقولة باقية ثابتة، فالآنيات الجسمية فانيـة، دائرة المعارف الإسـلامية مـقالة عن الآنيـة، المجلد الملحق ص٢٤.

ويتناول الفارابى فى الفصل الأول من البـاب الأول من كتاب "الحـروف" مسـألة" آن" فيـقول أن مـعنى "آن" الثبـات والدوام والكمال والوثاقة فى الوجود وفى العلم بالشىء. . . ولذلك تسمى الفلاسـفة الوجود الكامل آنيـة الشىء وهو بعينة ماهيـته ص ٦١، والفارابى يسـتعمل الهـوية فى معنى الوجود، ويبنيـها بأنها عـينية الشىء وخصـوصيته ووجـوده المنفرد له (التعليـقات ص٢١) وعلى هذا فـإن هوية الشىء هو وجـوده الخـارجى، ومـاهيـة الشىء هى وجوده الذهنى، فـإن لكل شىء هوية وماهيـة بما إن وجود الشىء مغاير لماهيته فى "الممكن" ، فـإن الرجل مثلا إذا أدرك وفهم ماهية الشىء فـإنه لا يعتـبر أنه أدرك وجـوده أو هويته، فـإذا كان إدراك الوجود لا يسـتلزم ولا يستتبع مـفهوم الماهية، فـهو ليس بنوع ولا جنس ولا فصل ولا عرض لهـا منطقيا، فإذا أدركنا مـاهية الإنسان فليس حـتما أن تدرك نتـيجـة لذلك وجوده (فـصوص الحكم ص ٣١)، وذلك خلافـا لأرسطو، فإنه لا يفـرق بين الماهيـة والوجود وعنده الذى يدرك ماهية الإنسان يدرك وجوده (ابن رشد، تفسير ما بعد الطبـيعة ص٨٢٣ - ٨٣٣)، كـذلك الكندى الذى يرى أنه من التناقض القول بماهية غيـر الوجود، بل هما شىء واحد لأن وجود

الشيء هو ماهيته وماهية الشيء هى وجوده وليس أحدهما علة للآخر، (د. الألو سى: فلسفة الكندى ص١٢٤).

٦٠ – الدعاوى القلبية: ص٣، عيون المسائل: ص٢٣ وانظر أيضا د. عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الإسلامية ص٤٠٩.

٦١ – الحروف: ص٢١٨.

٦٢ – المرجع السابق: ٢١٩.

٦٣ – المرجع السابق.

٦٤ – فصوص الحكم. فص ٢. ص٣٢.

٦٥ – ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة ص١٢٣ : ١٢٤، أيضا. تهافت التهافت: القسم الثانى ص٥٩٧ – ٥٩٩.

٦٦ – Hamui (R) : A l - Farabi.s philosophy and its influence on scholasticism, p.32.

وانظر أيضا

Hammond(R.) : The philosophy of Al - Farabi, p.19.

٦٧ – دلالة الحائرين: جزأ ١، ص ١٣٧ – ١٣٨.

٦٨ – مقدمة كتاب دلالة الحائرين.

٦٩ – مقاصد الفلاسفة: ص٢١١ وانظر أيضا تهافت الفلاسفة: ص١٠٥.

٧٠ – الخواجة زاده: تهافت الفلاسفة ص٧٨.

٧١ – ابن رشد تهافت الفلاسفة ص٧٢.

٧٢ - عيون المسائل: ص٢٢، د. حسين آتاى: نظرية الخلق ص٤١ - ٤٢.

٧٣ - عيون المسائل: ص٢٢ - ٢٣.

٧٤ - د. مدنى صالح: من أسس الميتافيزيقا إلى الحتمية السببية (مجلة المورد، المجلد الرابع. العدد الثالث. ص١١ عام ١٩٥٧.

٧٥ - دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص٢٣٧ (وقد سمى جولد زيهر هذا المفهوم الجديد بواجب الوجود النسبى، إلا أن نصوص الفارابى تؤكد أنه واجب الوجود بغيره، ويؤكد جولد زيهر أن الفارابى لا ابن سينا هو الذى التمس المخرج من المأزق الذى ينشأ عن القول بضرورة وجوب هذا الكون إذا كان معلولاً للعلة الأولى الواجبة وذلك بان أحدث مقولة جديدة هى" الواجب الوجود النسبى الذى يدخل فى مقولة الممكن).

٧٦ - ثورة العقل: ص٦٩، د. موسى الموسوى: من الكندى إلى ابن رشد ص٩٧.

٧٧ - د. حسين آتاى: نظرية الخلق عند الفارابى ص٤٣.

٧٨ - المباحث الشرقية: ج١ ص١٢٥.

٧٩ - د. حسين آتاى: نظرية الخلق عند الفارابى ص٤٥.

٨٠ - ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، القسم الثالث ص٤٨٢.

٨١ - معارج القدس: ص١٩٢ وانظر أيضاد. سليمان دنيا: الحقيقة فى نظر الغزالى ص١٤٩.

٨٢ - الغزالى: إحياء علوم الدين. ج١ ص٩٤.

٨٣ - المعتبر فى الحكمة: ج٣ ص٢٢ - ٢٣.

٨٤ - دلالة الحائرين: ج٢ص ٢٦٠.

٨٥ - المرجع السابق: ص٢٧٤.

٨٦ - المرجع السابق: ص٢٢١.

٨٧ - خلاصة اللاهوت: ج١ مسألة ٣ ،مادة ٣ ص٢٥ - ٢٦ ضمن كتاب الفكر العربى والعالم الغربى ص٢١.

٨٨ - د. عاطف العراقى: المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد ص٢١٠، ثورة العقل: ص١١٣، تهافت التهافت: قسم أول ص٣٣٢ - ٣٣٣.

٨٩ - ابن رشد: تهافت التهافت ص٣٣٣ - ص٣٣٦.

٩٠ - المرجع السابق: ٣٣٧.

٩١ - د. عاطف العراقى: ثورة العقل ص١١٣.

٩٢ - د. عاطف العراقى: المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد، هامش ص٢١٧.

٩٣ - د. جعفر آل ياسين: فيلسوف عالم ص٢٢٣ - ٢٢٤.

٩٤ - د. إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية ج٢ ص٨١.

٩٥ - د. التفتازانى: علم الكلام، ص١١٢ - ص١١٦، الأشعرى: مقالات الإسلاميين ج١ ص٢١٦ - ٢١٧، د. أحمد صبحى. فى علم الكلام ص١٢٧، ص٢٦٤.

٩٦ - د. محمد أحمد عبد القادر: العلم الإلهى وآثاره فى الفكر والواقع ص١٤٣ - ١٤٤، ابن سينا، الشفاء: ج٢فصل الإلهى ص٣٤٣، ص٣٤٤.

٩٧ - آراء أهل المدينة: ص٨ - ٩.

٩٨ - فصوص الحكم: فص ٤٥ ص ٤٢ (وكلمة "ذات" التى نطلقها على الله والتى وردت فى نص الفارابى هى أصح الكلمات، لأنها تعبر عن الحقيقة الإلهية، وتمنع كثير من اللبس الذى يتطرق إلى معناها فى اللاتينية، فهى تدل على الجوهر الذى تضاف إليه الأوصاف، وتدل على الكائن الذى يملك صفاته فهو ذو تلك الصفات (المعجم الفلسفى الصادر عن مجمع اللغة العربية ص٨٧)، وكثيرا ما يطلق عليه الفارابى " واجب الوجود بذاته" أو " الواجب لذاته" شرح رسالة زينون ص٣، التعليقات ص٩ ويقول " فإن قولنا فى الشىء أنه بذاته قد يقال عل ما وجوده لا ينسب أصلا لا لفاعل، ولا مادة، ولا صورة، ولا غاية أصلا، ووجود ما هذه صفته يلزم ضرورة متى يترقى بالنظر إلى أسباب الأسباب، وكانت متناهية العدد فى الترقى، وكل مستغن عن غيره فى وجوده وفعله أو فى شىء آخر مما هو له أو به أو عنه يقال أنه بذاته" الحروف ص١١٠.

٩٩ - سعيد زايد: الفارابى ص٣٩، فصوص الحكم: فص ٧، فص ٨ ص٣٣.

١٠٠ - التعليقات: ص٤ - ٥.

١٠١ - المرجع السابق: ص١٤، وانظر أيضا " تاريخ الفلسفة العربية" ج٢ ص١١٠ - ١١١، آراء أهل المدينة ص١٤.

١٠٢ - الله: ص٢٠٩.

١٠٣ - آراء أهل المدينة الفاضلة: ص١٤، د عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفى فى الإسلام ص٣٣٠.

١٠٤ - آراء أهل المدينة الفاضلة: ص١٤ - ١٥ .

١٠٥ - فصوص الحكم: فص ٤٥ ص ٤٢ .

(*) - سورة ق: آية ١٦ .

(*) - سورة الأنعام: آية ١٠٣ .

(*) - سورة الشورى: آية١١ .

١٠٦ - د. محسن عبد الهادى: كتاب الملة ص٨٠.

١٠٧ - الجمع بين رأيى الحكيمين: ص٢٧ - ٢٨ ، أوليرى: الفكر العربى، ص١٦٤ - ١٦٥ جنا الفاخورى: تاريخ الفلسفة العربية ج٢ ص١١١، ابن رشد: مناهج الأدلة تحقيق د. محمد قاسم ص٤٠،د. عرفان عبد الحميد: الفلسفة فى الإسلام ص٢٥١ .

١٠٨ - فصوص الحكم: فص ٨ ص ٣٣ .

١٠٩ - ثورة العقل: ص٣٣.

١١٠ - عيون المسائل: ص٢٣ .

١١١ - مبادئ الموجودات: ص٤٣ - ٤٤، فصوص الحكم: فص ٧ ص ٣٣. انظر أيضا ابن سينا: الشفاء ص٤٥ - ٤٧، ابن ميمون: دلالة الحائرين ج١ ص١٣٨ - ١٣٩ .

١١٢ - ابن رشد: مناهج الأدلة، تحقيق د. محمود قاسم ص٣٠، الدعاوى القلبية: ص٣.

١١٣ - آراء أهل المدينة الفاضلة: هى ص٤٠، مبادئ الموجودات: ص٤٣.

١١٤ - رسائل الكندى الفلسفية: المقدمة ص٨٠.

١١٥ - ابن زشد: منــاهج الأدلة، تحقيق د. مــحمــود قاسم: ص٣٠ (ونود أن نشـير إلى أن مـعنى" الواحد" عـند المتكلمين هو مـا لا يصح انقسـامه، غيـر أن " الباقـلانى"، " وابن فورك قد أضـافا معنيين آخرين للواحد همـا: من لا نظير له، من لا ملجأ ولا ملاذ سواه، ويلاحظ أن المعنى الأخير ليس من مفهوم الواحد، وإنما هو من مفهوم " الصمد" غـير أن " الجوينى" يرى هذه المعانى الثلاثة ولا يسـتقـيم فى رأيه الاعتـقـاد بـوحدانيـة الله دون الإيمان بهـذه الأركان الثلاثة، الشامل ص٣٤٥، ثم يذكر بنفس دليل التمانع لدى الأشعرى لـلتدليل على وحدانيتـه. " لمع الأدلة" ص٨٦. نقلا عن كتاب د. أحمد صبحى. علم الكلام ص٥٧٦ هامش).

(*) - ألف الغزالى (ت٥٠٥هـ) كتاب " تهافت الفلاسفة" بعد دراسته للفلسفـة ما يقرب من ثلاث سـنوات، وقد قصـد من هذا التأليف إثبـات تناقض الفلاسـفة فى آرائهم، وعـجزهم عن الوصـول إلى الحقيقة فى بعض المسائل، وقـد كشف عن ذلك فى عشرين مسألة تنصب ثمان منها على مشكلة الألوهيـة وحدها، وقد ذكر أن أكثر أغاليطهم تقع فى الإلهيات، وأن مجـموع ما غلطوا فيه يرجع إلى عشـرين أصلا يكفرهـم فى ثلاثة منهـا، ويبدعهم فى سـبعة عـشر (تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا ص٦٠ - ٦٦).

ورغم نقد الغزالى لفلاسفة الإسلام، إلا انه فى معرض نقده لهـم أشاد برؤسائهم وهـم الفارابى وابن سينا إذ يقول: " أن الفارابى وابن سينا من بين المتـفلسفة فى الإسلام خيـر من فهم أرسطو... وأقومهم بالنقل والتحقيق... فنقتصر على إبطال ما اختاراه ورأياه الصحيح من مذهب رؤسائهم فى الضلال».

ولما كان الإنسان لا يعرف معرفة حقيقية من أعدائه فقط ولا من أصدقائه فحسب فكلاهما مبالغ، بل من كليهما، لذا فقد صار لزاما علينا حين نعرض نقد الغزالى للفارابى أن نعرض الرأى المناهض له وهو رأى خصمه ابن رشد، والذى عرضه فى كتاب له بعنوان: تهافت التهافت" وقد ألفه بعد وفاة الغزالى بنحو مائة عام، فأعاد للفلسفة مكانتها التى قد ضاعت بسبب هجوم الغزالى عليها، كما أننا وجدنا فريقا ثالثا حمله الإنصاف على أن يقول كلمة حق كما صنع" علاء الدين الطوسى" فى كتابه " الذخيرة فى محاسن أهل الجزيرة" وخواجه زاده" فى كتابه" تهافت الفلاسفة" وأن كانا لم يخرجا عن الخط الكلامى الذى سار فيه الغزالى من قبل.

١١٦ - الغزالى: تهافت الفلاسفة ص١١٧.

١١٧ - المرجع السابق: ص١٥٠.

١١٨ - الغزالى: مقاصد الفلاسفة ص٢٤٠، أيضا الغزالى: تهافت الفلاسفة ص١٥١ - ص١٥٧.

١١٩ - الطوسى: الذخيرة ص١٨٥.

١٢٠ - خواجه زاده: تهافت الفلاسفة ص٣٩.

٢٢١ - المرجع السابق: ص٤٠.

١٢٢ - ابن رشد: تهافت التهافت ص٤٦٨.

١٢٣ - آراء أهل المدينة الفاضلة: ص٥، ومبادئ الموجودات: ص٤٣، انظر أيضا أرسطو: مقالة اللام، ترجمة أكسفورد ص١١٨.

١٢٤ - د. عاطف العراقى: ثورة العقل ص١١٥.

١٢٥ - آراء أهل المدينة: ص٥ (ونود أن نشير على أن فكرة التام قد أشار إليها أفلوطين فى تاسوعياته فى الميمر الخامس من كتاب "أثولوجيا" حيث قال: إن كل فعل فعله البارى الأول فهو تام كامل لأنه علة تامة ليس من ورائها علة أخرى، ولا ينبغى لمتوهم أن يتوهم فعلا من أفاعيلها ناقصا لأن ذلك لا يليق بالفواعل الثوانى أعنى العقول، فالحرى أن يليق بالفاعل الأول" ضمن كتاب أفلوطين عند العرب د. عبد الرحمن بدوى ص٦٨).

١٢٦ - د. عاطف العراقى: ثورة العقل ص١٠٠ وأيضا مبادئ الموجودات: ص٤٤ - ٤٥.

١٢٧ - د. صالح مدنى: من أسس الميتافيزيقيا إلى الحتمية السببية، مجلة المورد، المجلد الرابع. العدد الثالث ص١٢.

١٢٨ - د. عاطف العراقي: ثورة العقل ص١١٥.

١٢٩ - د. صالح مدنى: من أسس الميتافيزيقا إلى الحتمية السببية ص١٣.

١٣٠ - آراء أهل المدينة الفاضلة: ص٢ - ٣، ٦، ثورة العقل: ص١٠٠ - ١٠١، وانظر أيضا موسى بين ميمون: دلالة الحائرين ج٢ ص٢٧٤.

١٣١ - آراء أهل المدينة: ص٨.

١٣٢ - الغزالى: مقاصد الفلاسفة ص١٣٠، الغزالى: تهافت الفلاسفة ص١٧٣.

١٣٣ - الغزالى: تهافت الفلاسفة: ص١٧٢.

١٣٤ - الطوسى: الزخيرة: ص١٠٢: ص٢٠٣.

١٣٥ - الخواجة زاده: تهافت الفلاسفة ص٤٠ - ٤١.

١٣٦ - ابن رشد: تهافت التهافت ص ٥٩١ - ٥٩٣.

١٣٧ - الغزالى: تهافت الفلاسفة: ص ١٧٣.

١٣٨ - الغزالى: تهافت الفلاسفة: ص ١٧٤.

١٣٩ - الطوسى: الذخيرة: ص ٢٣١: ٢٣٩.

١٤٠ - ابن رشد: تهافت التهافت ص ٦١٤.

(*) - سورة الأنبياء: آية ٢١، ٣٠.

(*) - سورة فصلت: آية ٤١، ١١.

١٤١ - د. أحمد صبحى: علم الكلام ص ٤٧١.

١٤٢ - آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ٣.

١٤٣ - الدعاوى القلبية: ص ٣.

١٤٤ - الجمع بين رأيى الحكيمين: ص ٢٨، فصوص الحكم: فص ٥٣ ص ٤٦، آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ٣.

١٤٥ - آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ٣.

١٤٦ - المرجع السابق: ص ٣، ١١.

١٤٧ - الكندى: رسالة فى الإبانة عن العلة الفاعلة ص ٢١٥ (ضمن رسائل الكندى الفلسفية).

١٤٨ - آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ١١.

١٤٩ - د. عبد الرحمن بدوى: أرسطو عند العرب ص ٢٩.

١٥٠ - أرسطو: مقالة اللام ص ١٣٠ - ١٣١.

١٥١ - مقتطفات مـن التاسوعة الخامسة من تاسـوعات أفلوطين رسالة في العلم الإلهى منـسوبة إلى الفـارابى ص ١٧١ (ضـمن أفلوطين عند العرب: تحقيق د. عبد الرحمن بدوى).

١٥٢ - السياسة المدينة: ص ٣٥، آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ١٠.

١٥٣ - التعليـقات: ص ١٢، د. عبـد الرحمن مـرحبا: من الفلسـفة اليونانيـة إلى الفلسفة الإسلاميـة: ص ٤٩٨، دلالة الحائرين جـ ١ ص ١٦٩.

١٥٤ - د. أحـمد صـبـحى: فى علم الكلام ص ١٢٧، د. عـاطف العراقى: ثورة العقل ص ١٠٢.

١٥٥ - الفارابى: فصول منتزعة ص ٨٩.

١٥٦ - آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ١١، ثورة العقل: ص ١٠٢.

١٥٧ - الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى: ص ٤٦٧ - ٤٦٨.

١٥٨ - فصوص الحكم: فص ١٠ ص ٣٤.

١٥٩ - الجمع بين رأيى الحكيمين: ص ٢٥.

١٦٠ - فصوص منتزعة: فصل ١٦ ص ٨٩ - ٩١.

١٦١ - فـصـوص الحكم: فص ١٠ ص ٣٤. وانظر أيضـا د. عـبـد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليـونانية إلى الفلسفة الإسلامية: ص ٤١٢: ٤١٣.

١٦٢ - فصوص الحكم: فص ٨ ص ٣٣.

١٦٣ - شـرح رسالة زينون: ص ٦، ومـبادئ الموجـودات: ص ٣٤، والتعليقات: ص ٢٤.

١٦٤ - د. عبـد الرحمن مرحـبا: من الفلسفـة اليونانية إلى الفلسـفة الإسلامية: ص ٤٩٨ - ٤٩٩، ابن سينا: الـشفاء الإلهيات: جـ ٢ ص ٤١٥.

١٦٥ - آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ١١.

١٦٦ - عيون المسائل: ص ٣٠، التعليقات: ص ١٢، الجمع بين رأيى الحكيمين: ص ٢٥.

١٦٧ - فصول منتزعة: فصل ٨٧ ص ٩١.

١٦٨ - التعليقات: ص ١٨.

١٦٩ - فصول منـتزعة: فصل ٣٧. ص ٥٤، وانظر أيضـا: د. ماجد فخرى: الفكر الأخلاقى العربى (ماهية الشر) ص ٨١.

١٧٠ - عيون المسائل: ص ٣٠ - ٣١، عباس العقاد: الله ص ٢٢٠، د. محى الدين الألوسى: حوار بين الفـلاسفة والمتكلمين. هامش ص ٣١.

١٧١ - ابن سينا: الشفاء. جـ ٢ ص ٤١٧ - ٤٢٢، ابن سينا: الرسالة العرشية: ضمن سبع رسائل ص ١٨.

١٧٢ - الغزالى: تهافت الفلاسفة: ص ١٩٩.

١٧٣ - المرجع السابق: ص ٢٠١.

١٧٤ - الطوسى: الذخيرة ص ٢٧٣.

١٧٥ - الطوسى: الذخيرة ص ٢٧٤.

١٧٦ – ابن رشد: تهافت التهافت ص ٧٠٠ – ٧٠١.

١٧٧ – ماجد فخرى: ابن رشد: ص ٨٩.

١٧٨ – آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ١٢.

١٧٩ – المرجع السابق: ص ١٣.

١٨٠ – آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ١٦، مبادئ الموجودات: ٤٥.

١٨١ – آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ١٦ – ١٧، د. سليمان دنيا: الحقيقة فى نظر الغزالى ص ٢٣٠، وانظر أيضا ابن سينا النجاة ص ٤٠٠.

١٨٢ – آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ١٨، مبادئ الموجودات: ص ٤٧.

١٨٣ – ثورة العقل: ص ١٠٥.

١٨٤ – ثورة العقل: ص ٢١٣ (يشير د. عاطف العراقى إلى أن لفظة العشق " لذاته ". أخذها ابن سينا عن الفارابى، وقد أشار إلى ذلك الطوسى فى شرحه للإشارات والتنبيهات حين قال: ابن سينا لم يتحاشى عن إطلاق هذا اللفظ – لفظ العشق – وإن كان غير مستعمل عند الجمهور – لأنه مستعمل عند الإلهيين من الحكماء. ويرجع د. عاطف العراقى أنه يقصد بالحكماء الإلهيين. الفارابى أساسا. الطوسى ص ٧٨٤).

١٨٥ – التعليقات: ص ٢٣.

١٨٦ – التعليقات: ص ١٤.

١٨٧ – عيون المسائل: ص ٢٣ – ٢٤.

الفصل السادس

"صلة الله (تعالى) بالعالم فى فلسفة الفارابى"

ويتضمن هذا الفصل العناصر الآتية:

تمهيد:

أولا: مصادر الفارابى فى مذهبه فى الفيض.

القسم الأول: المصادر الأولية.

القسم الثانى: المصادر الثانوية.

ثانيا: أهم الأسس التى قام عليها.

ثالثا: الفيض عند الفارابى وبيان كيفية صدور الموجودات.

أولا: المستوى الذوقى.

ثانيا: المستوى العقلى.

رابعا: نقد مشكلة الفيض الفارابية.

خامسا: الفارابى بين قدم العالم وحدوثه.

سادسا: أوجه نقد المتكلمين والفلاسفة لرأى الفارابى فى قدم العالم.

تمهيد:

إذا كان الفارابي قد تناول في الفصل السابق أدلة وجود الله، واهتم بإثبات عدد من الصفات لذاته تعالى وخاصة صفة الوحدانية، فلم يكن هذا الاهتمام سوى تمهيد يوضح به علاقة الله بالعالم وكيفية صدور الكثرة عن الله الواحد.

ولقد كانت العلاقة بين الله والعالم هي أدق علاقة حيرت عقول الفلاسفة قديما وحديثا، وما ذلك إلا لأنها العلاقة بين الواحد والكثير، بين الثابت والمتغير، بين اللامادي والمادي، بين القديم والحادث، ومع أن الأديان قدمت للبشرية فكرة "الخلق من العدم" ووجدت فيها النفوس البشرية حلا لمشكلة بداية العالم، إلا أن العقول المفكرة لم تجد فيها ضالتها المنشودة فتركت العنان لأفكارها، فحارت عقولهم وتاهت نفوسهم فيها منذ القدم ولا تزال حتى الآن معضلة الفلسفة الكبرى، وما ذلك إلا لأن نطاق العقل غير قادر على الإحاطة بهذه المسألة أو ببعض أجزائها نظرا لأن أحد طرفي هذه العلاقة وأعني به" الله تعالى" ليست ذاته تعالى معلومة لنا علما مباشرا، ومن هنا تعددت وجهات نظر الفلاسفة، وظهرت المذاهب الفلسفية المختلفة لتفسير هذه العلاقة.

وبينما عولجت هذه المسألة في المدارس اليونانية على الصعيد الطبيعي، عولجت في مدرسة الإسكندرية وفي العالم الإسلامي داخل نطاق العقيدة الدينية، ومع أن طريقة معالجتها لم تختلف، فإن مغزاها قد تغير تغيرا تاما وأصبح هدف مدرسة الإسكندرية كما أصبح هدف مفكري الإسلام من بعد، بناء نظام للكون يوفق بين مقتضيات العقل وبعض الضرورات الدينية، وفي

نظام كهذا تصبح قضية العلاقة بين الواحد والكثير نقطة الانطلاق والدعامة الأولى للبنيان الفلسفي بأسره.

كان الصدور أو الفيض إذن هو الحل الأمثل من وجهة نظر الفارابي لتفسير هذه العلاقة (أي علاقة الله بالعالم أو الكون) ليس هذا فحسب، وإنما استطاع عن طريقها حل مشكلة الوحي والمعرفة.

فمن إثباته لوجود الله عن طريق فكرة الوجود نفسها (الأدلة العقلية) وإضفائه كل ما ينبغي له تعالى من صفات الكمال وعلى رأسها الوحدانية، والعقل، والوجود، فقد مكنه ذلك من حل تلك المشكلتين مستندا إلى مذهبه في الفيض أو الصدور، إذ أن اصطناع الجدل النازل عند تحليل العالم الإلهي، وبيان تراتب العقول من العقل الأول (الله) إلى العقل العاشر (العقل الفعال)، واصطناع الجدل الصاعد عند تركيب العالم السفلي" عالم الطبيعة والإنسان"، ابتداء من الهيولي واجتماع الاسطقسات - حتى الوصول إلى العقل المستفاد كما يوحي به المذهب واعتبار سلسلة الفيوضات تنتهي إلى الهيولي على المستوى الأنطولوجي، وإلى العقل الفعال على المستوى المعرفي، قد ساعده إلى حد ما على حل بعض المشكلات المتعلقة بعلاقة الواحد بالكثير وكيفية الخلق وكيفية المعرفة.

كان الفيض أو الصدور هو المبدأ الذي استطاع الفارابي من خلاله أن يقول بالقدم والحدوث معا حتى لا يتعرض لهجوم المتكلمين والفقهاء آنذاك، فالله قديم أزلي، وهو السبب الأول، والعالم حادث وهو مركب من العناصر الأربعة، أما الهيولي التي تشكلت منها العناصر فهي قديمة وحديثة معا، هي قديمة لأنها فائضة عن قديم، وهي حادثة لأن هذا الفيض تم بتوسط، فلم يأخذ الفارابي بفكرة الخلق من العدم كما قال بها المتكلمين، لأنها تشير إلى الوجود من العدم فقط، بحيث لا يكون في حاجة إليه بعد ذلك وبحيث لو

فقد الفاعل جاز أن يبقى المفعول موجودا كما يشاهد من فقدان البناء واستمرار قيام البناء بعده.

كما رفض الأخذ بفكرة الصنع كما قال بها أفلاطون لأنها تجعل من المثل شريكا لله فى عملية الخلق.

كذلك رفض الفارابى فكرة المحرك الغائى كما قال* بها أرسطو لأنها تؤدى إلى القول بأن الله لم يخلق العالم، وأنه قديم بالذات والزمان قدم الله، ولا شك أن هذا القول لا يوافق عقيدة المسلم الذى يردد دائما كان الله ولم يكن معه شيء، ثم كان الله وكان العالم معه.

وارتضى الفارابى القول بالفيض واعتبره الحل الأمثل لكثير من المشاكل التى صاحبت الفلسفة فى تطورها وتعاملها مع المشاكل الأساسية كمشكلة الوجود، ومشكلة المعرفة ومشكلة الشر... إلخ.

ولقد استطاع الفارابى بعبقريته الفذة أن يسخر أفكار كل من الفيلسوف اليونانى أرسطو طاليس، وبطليموس الفلكى وأفلوطين المثالى لبلوغ أهدافه وغاياته فى بيان علاقة الله بالعالم ومزج هذه الأفكار بعضها ببعض وبتعاليم الإسماعيلية والصابئة، وصبغ كل ذلك بصبغة إسلامية واضحة فى إطار من التفلسف الدينى.

وخرج بنظرية جديدة فى محيط العالم الإسلامى كان لها أثرها الكبير فيمن جاء بعده من الفلاسفة والمفكرين شرقا وغربا.

ومع أن القول بالفيض قد افتتن به عدد لا بأس به من الفلاسفة، إلا أنه لم يسلم من الهجوم والإنكار من جانب الأشاعرة وخاصة الغزالى كما سنوضح ذلك، كما أن الفيلسوف المغربى ابن رشد لم يأخذ به وانتقد الفارابى وابن سينا فى اعتمادهم عليه فى تفسير الخلق.

أولا: مصادر الفارابي في مذهبه في الفيض

يكاد يتفق معظم الباحثين على أن الفارابي هو أول من قال بالفيض في الإسلام، فالمستشرق "دى بوز" على سبيل المثال يرى أن الفارابي هو أول من قال بالصدور، وأنه ربما تأثر بالمعلمين النصارى لما في صدوره من تقسيم ثلاثي، وهذا هو الظاهر، أما في الجوهر فهي أفلوطينية[١].

ويؤيد "د. أبو ريدة" قول " فورمس" بأن الفارابي هو أول من أدخل مذهب الصدور في الفلسفة الإسلامية حيث لا يوجد بيان لهذا المذهب في رسائل الكندي المعروفة[٢].

وهذا أيضا ما ذهب إليه د. عاطف العراقي، إذ يرى أننا إذا بدأنا تاريخ الفلسفة العربية بالكندي ثم الفارابي، فإننا نستطيع اعتبار الفارابي أول فيلسوف عربي يرتضي لنفسه القول بالفيض، نظرا لأننا لا نجد عند الكندي إلا إشارات موجزة لهذا المجال، ولا تسمح هذه الإشارات من جانبه، والتي تبين لنا الصلة بين العالم العلوي والعالم السفلي، بوضع الكندي ضمن الفلاسفة القائلين بالفيض، بل هو بعيد تماما عن القول بذلك[٣].

وإذا حاولنا من جانبنا الوقوف على مصادر مذهبه في الفيض في أصوله العامة، لوجدنا الفارابي يضع أيدينا على بعض هذه المصادر وربما أهمها إذ يقول " رأيت لزينون الكبير تلميذ أرسطو طاليس، وللشيخ اليوناني رسائل قد شرحها النصارى شروحا، فتركوا بعضها، وزادوا فيها، فشرحت أنا كما وجب على الشارح شرح النص"[٤] كما يقول " سمعت معلمي أرسطو طاليس أنه قال إذا صدر عن واحد حقيقي اثنان لا يخلو إما أن يكونا مختلفين في الحقائق أو متفقين في جميع الأشياء... إلخ[٥].

فنصوص الفارابى السابقة تشير إلى " زينون " ويبدو أنه أحد تلاميذ أرسطو، وإلى الشيخ اليونانى وهو أفلوطين(*)، كنا تشير إلى أرسطو وإلى الدور المسيحى.

وإذا كان " سويت مان " يرى أن أصلها أفلوطينى متأخر(٦)، فإن " فالزر " يؤكد ذلك بقوله:

إن أصول أكثر الفلسفات فى الإسلام لا ترجع إلى أرسطو وأفلوطين فقط، بل إلى الشروح المتأخرة، وقد كانت فلسفة الفارابى مرتبطة بمتأخرى فلاسفة الإسكندرية الذين ظهر التأثير الأرسطى الواضح فى آرائهم " كبروقلس " الذى يعرض أربع مراتب للموجودات فى عالم ما بعد الطبيعة وهى:

١ - الوحدة التى لا كثرة فيها بوجه.

٢ - الوحدة التى تنطوى على كثرة اعتبارية وتسمى (هينادن).

٣ - العقل.

٤ - النفس الكلية.

وإذا كانت النفس الكلية عند " بروقلس " هى نقطة الاتصال بين عالم ما وراء الحس وعالم الحس، فإنها توازن عالم الملائكة أو العقل الفعال عند الفارابى، وإن كان هناك فرق بينهما إذ أن النفس الكلية تتصل بكل إنسان فى عالم الحس، بينما الملائكة والعقل الفعال يتصل بالأرواح القدسية وأرواح الأنبياء والمصطفين(٧).

وحقيقة الأمر أن الفارابى وإن كان متأثرا إلى حد كبير فى مذهبه بمدرسة الإسكندرية - إذ أنه عرف أكثر آراء أفلوطين ومنها ما وصله عن طريق غير مباشر أى عن طريق كتاب أثولوجيا أرسطو طاليس - أقول لم يكن أفلوطين

هو المصدر الأساسى لمذهب الفارابى فى الفيض، بل إن الفارابى قد استفاد فى صياغته لهذا المذهب بمزج أفكار كل من الفيلسوف اليونانى أرسطو طاليس، وبطليموس الفلكى، بالإضافة إلى أفلوطين، ونقول مزجا لأننا لا نجد فى أفكار بطليموس على حدة، أو فى مذهب أفلوطين ما يسمح بالقول بالفيض على الصورة الفارابية(٨).

وإن كان بعض الباحثين قد أضافوا إلى هذه المصادر السابقة مؤثرات أخرى كعناصر الصابئة الحرانيين، والشيعة الإسماعيلية، وأقوال المنجمين... إلخ(*).

وعلى هذا الأساس يمكننا إجمال هذه المصادر فى قسمين: مصادر رئيسية (أولية) ومصادر ثانوية.

القسم الأول: المصادر الأولية:

١ - تعتبر آراء الفيلسوف اليونانى أرسطو من المصادر الهامة التى كان لها أثرها فى تشكيل مذهبه فى الفيض، كما ظهر بصورته عند الفارابى، فأرسطو من أوائل الفلاسفة الذين اعتبروا أن الأجرام السماوية حية ولها محركات أزلية تحركها يتراوح عددها بين ٤٧، ٥٥ ويسميها عقول الكواكب، وهى مفارقة أزلية أبدية تحرك هذه الأفلاك جميعا حيث تستمد حركتها من المحرك الأول الذى لا يتحرك وهو الله، وهذا التحريك فعل ضرورى لا إرادة فيه بوجه، ولما كانت الحركة أزلية، والزمان أزلى فهى قديمة قدم الله، وهكذا فالعالم قديم بالذات وبالزمان قدم الله، ومعنى ذلك أن الله لم يخلق العالم(٦).

كذلك استخدم أرسطو مفـهوم واجب الوجود، وهو المفهوم الذى استعان به الفارابى فى إثبات وجود الله وبيان الصلة بينه وبين ممكن الوجـود. وسنرى كـيف اسـتطاع الفارابـى بمهارته الفـائقـة وعـبقـريتـه الفذة أن يأخـذ من آراء أرسطو مـا يتـوافق معـه ومع متطلبات عقـيدته، وأن يسبغ عليها معـانى جديدة لا عهد لأرسطو بها.

٢ - أما آراء أفلوطين فقد كانت الأسـاس فى بناء صرح مذهب الفيض عند الفارابى بحيث يمكن القـول بأن الفارابى مدين بلا شك لآراء أفلوطين فى القبض، حـيث أكد أن الكثرة المطلقة لم تنشأ مـباشرة عن الوحدة المطلقة، فإذا كان الأول هو مـبدأ الوجود وعلته فكيف صدرت عنه الأشياء؟؟

يعتقد أفلوطين أن ذلك قد تم عن طريق الفيض، فالأول هو مصدر الكائنات جمـيعها ومفيضهـا، والأشياء إنما صدرت عنه فى نظام تنازلى متـدرج، وأول ما انبثق عن الأول هو العـقل ويقال له الأقنوم الثـانى، وهذا العـقل أقل من الأول كـمـالا فـتدب فـيـه الاثنينية، إذ أن هذا العقل هو الأصل فى الوجود ومـا فيه من تعدد وتكثر، فهو إذا كان يعقل الأول ويتـأمله كان عقلا، وإذا كان عقلا يتقـوم به ويستـفيد مـنه الوجود كان وجـودا، هكذا يكون الأقنوم الثـانى عقـلا ووجودا فى آن واحـد، وهو فى منزلة صانع العـالم الذى قال به أفلاطون فـهو يتضمن جـميع مثل أفلاطون فيـما عدا مثال الخير الذى هو الأول.

وحين يتأمل الأقنوم الثانى أو العقل الأول " الواحد" يفيض عنه جوهر الأقنـوم الثالث وهو النفس الكليـة وهى صورة للأقنوم

الثانى وانعكاس لنوره، وهى أخر الموجودات فى عالم العقول، ومن النفس الكلية فاضت فيوضات كثيرة هى نفوس الكواكب ونفوس البشر وسائر الموجودات فى العالم المحسوس، فالنفس الكلية فيها جانبان: جانب كلى تطل منه عل العالم المحسوس لتدبير أموره.

وجانب جزئى تطل منه على شئون كل فردٍ على حدة، وبذلك تتحقق الصلة بين العالم الأعلى والعالم الأسفل(١٠).

وهكذا تمثل فلسفة أفلوطين تدرجا تنازليا وتصاعديا من العلة إلى المعلول، ومن المعلول إلى العلة، فالطريق النازل-الميتافيزيقى يصف فيه أفلوطين سير الوجود من الأول إلى العقل، ومن العقل إلى النفس، ومن النفس إلى الأجسام المحسوسة، يقابله طريق صوفى صاعد يصف فيه أفلوطين عودة النفس إلى مصدرها الأول وانجذابها إليه واتحادها به.

تلك هى مبادئ الفيض كما قال بها أفلوطين، وكما قلنا فإن مذهب الفارابى مدين لها بالكثير إلا أن مذهب الفارابى جاء أكثر تنظيما وأشد تماسكا، وكل ما ذكر فى كتاب الربوبية عن صدور الكائنات عن الواحد وبيان مراتب الوجود دون أن تفسر حقيقة الفيض بمذهب فلسفى منسجم مع نفسه كما فعل الفارابى، هذا بالإضافة إلى أن الفارابى قد رفض أيضا ما لا يتلاءم مع مقتضيات العقيدة الإسلامية كرفضه مبدأ أفلوطين أن الأول لا يعلم ذاته وهو فوق العلم وفوق العقل، وليس هناك أدنى اتصال بينه وبين عالم الممكن، كما رفض فكرة أفلوطين فى اتحاد النفس بالعقل الأول.

٣ - وإذا كنا نتحدث عن مصادر رئيسية تأثر بها الفارابى فى تشكيله لآرائه فى الفيض، فإننا لا يمكن أن نغفل شرح الفارابى لرسالة زينون اليونانى، والتى احتوت على المذهب بالكامل فيما عدا تحديد عدد العقول" بعشرة عقول" كما جاء ذلك فى نظرية الفارابى، وقد جاء شرح الفارابى لهذه الرسالة متوافقا مع حقيقة مذهب الفارابى فى الإلهيات بوجه عام، وفى مذهبه فى الفيض بوجه خاص إذ يقول: " . . . والعقل الأول عقل نفسه فصدر عنه عقل له إمكان وجود من ذاته، ووجوب من غيره وهو الأثنينية لهذا الطريق، وذلك الثانى عقل الأول وعقل ذاته، وبعقله الأول وجب عنه إشراق، وبعقله نفسه صدر عنه صورة لها تعلق بالمادة ونفس الفلك. . . وفى المبدع الأول اثنينية وربما يعتبر فيه تثليث، فإنه حصل منه عقل ونفس للفلك وصوره علة لوجود المادة بالفعل، والفاعل استبقى أحدهما. بالآخر، وجسم الفلك مع مادته وصورته. لا يصدر عن الواحد إلا واحد. . . ثم عقل العقل الرابع الأول والثانى والثالث، فحصل منه عقل ونفس وهو فلك زحل وجرم الفلك حتى انتهى ذلك إلى العقل الفعال الذى يقال له معطى الصور، وهو يعقل الأول على الدوام، ويعقل ما دون الأول على الدوام فتصدر عنه النفوس الناطقة بعقله الأول "[١١].

وهكذا سادت هذه الصورة التى ينسبها الفارابى إلى زينون الكبير كتب الفارابى وابن سينا وكتب لها الاستمرار عند المتأخرين، حيث استفادت من مقولات، علم الفلك خصوصا نظرية " بطليموس" فأصبحت العقول الفليكية المفارقة" عشر" ، والنفوس الفلكية "تسعا" بالإضافة إلى الاستفادة من مقولة تقسيم الموجودات إلى واجب بذاته، وواجب بغيره، وممكن[١٢].

٤ - ونود أن نشير إلى أننا نعتبر أن المصدر الإسلامى هو رابع المصادر الرئيسية لما له من أثر كبير فى تعديل أكثر النظريات والآراء اليونانية التى اعتنقها الفارابى، وخاصة التى تتعلق بالفيض، فقد كان للدين أثر كبير فى توجيه تفكيره، وعلى سبيل المثال فلقد أخذ الفارابى فكرة العقول عن أرسطو، وفكرة الفيض عن أفلوطين، ولكنه عندما أراد إدخالها فى بنية الفكر الإسلامى أعطاها مضمونا جديدا مستمدا من هذه البنية نفسها، وهكذا جعل العقول" عشرة" بشكل ينسجم مع مراتب العالم العلوى فى العقيدة الإسلامية وهى الله، ثم سدرة المنتهى (العرش العظيم)، ثم السماء العليا (الكرسى)، ثم السماوات السبع الطباق، كما أطلق الفارابى أسماء إسلامية على موجودات العالم العلوى فسمى العالم العلوى عالم الربوبية، وفى الوسط عالم الأمر الذى يتصل طرفه الأعلى بعالم الربوبية، ويتصل طرفه الأدنى بعالم الخلق كما سيتضح لنا فى عرض النظرية عند الفارابى(١٣).

القسم الثانى: المصادر الثانوية:

إلى جانب المصادر الرئيسية التى ذكرناها سابقا والتى كان لها أثرها فى تشكيل نظرية الفارابى فى الفيض، وهناك بعض الباحثين الذين أشاروا إلى عناصر أخرى منها:

ظهور أثر أفلاطونى تمثل فى تأكيد الفارابى على الأعداد المثالية العشرة، مستوحيا إياها من النظرية الفيثاغورية القديمة، ومعتبرا أنها صورة صادقة للمثل المجردة. وقد أشار إلى ذلك أحد شراح ابن سينا وهو" ملا أولياء" فى شرحه على كتاب الشفاء(١٤).

كذلك كان لنظرية المثل ورأى أفلاطون فى النفس أثرها على اتجاه

الفارابى فى نظريته فى الفيض، وما تميز به هذا الاتجاه فى إيثار الناحية العقلية الروحية فى تفسير صدور الموجودات.

فالنفوس الإلهية عند أفلاطون هى النفوس التى تشرف على حركة الأجرام السماوية وهى آلهة فى نظره، وهذه الفكرة الأفلاطونية تشبه إلى حد كبير ما نجده عند الفارابى فى نظرية الفيض التى تقرر وجود الملائكة أو عقول سماوية تشرف على حركة الأفلاك(١٥)، والنفس وقد قضى عليها أن تهبط إلى العالم الحسى عليها أن تتطهر حتى تصعد مرة أخرى إلى عالمها الأول، والصعود إنما يتيسر لها عن طريق المعرفة الحقة، فإذا هى عرفت حقيقتها أخذت تتحرر من سيطرة البدن وتصعد شيئا فشيئا حتى مشارف العالم الذى هبطت منه، وليس هناك ما يفوق الفلسفة فى هذا الصدد سوى نوع من الإلهام أو الوحى أو الحب المثالى الذى يرجع النفس دفعة واحدة نحو العالم العلوى.

وهكذا يمكن القول بان آراء أفلاطون قد ساهمت إلى حد ما فى تكوين مذهب الفارابى فى الفيض، خاصة وأنها تضمنت اتجاها روحانيا تمشى إلى حد كبير مع اتجاه الفارابى الإسلامى.

كذلك ظهر أثر الشيعة الإسماعيلية والقرامطة الذين أكدوا على فكرة إيجاد الله للعالم بواسطة العقل الكلى الذى أوجد النفس الكلية وفاض صوره على ما أنتجته من مادة وأجسام وكل ذلك فى زمان ومكان فتصبح ضروريات الإبداع "خمسا" يوجد بواسطتها كل شىء: العقل الكلى، النفس الكلية، المادة، الزمان، المكان، أما العقول الفلكية فعشرة. تسعة منها للأفلاك، والعاشر هو الغقل الفعال لإبداع عالم الأرض(١٦).

هناك مصدر آخر أشار إليه بعض الباحثين وهو المصدر الصابئى الحرانى، حيث يعتقدون أن الفارابى لم يأخذ من أفلوطين إلا النذر القليل، وقد أخذ عن المدرسة الحرانية اتجاهاتها وخططها فى تحصل الفيض، وأن هذه

العقول المفارقة أو الملائكة كما يسميها الحرانيون تمتاز بالصفات ذاتها من حيث كونهـا جواهر ليس لها مادة ولا هيـولى وهى التى تتصرف فى شئـون العالم الأرضى، فهم قـد أسندوا التأثير فى العـالم الأرضى للكواكب المختلفـة وما يتصل بهـا من عقول ونفوس، وقد اعـتقدوا أن النجوم آلهـة، والشمس هى الإله الأعلى، وكل نجم يتـسلسل عن الآخر، كمـا يميزون بيـن جسم الفلك ونفـسـه التى تحـركه وتخـرج منه كـائنات، والكل مع تـعدده يمـثل وحـدة كونية[١٧].

وأخـيرا فـإننا نود أن نشيـر إلى أنه أيا كـان المصدر الذى استفـاد منه الفـارابى فى صيـاغـته لآرائه فى الفـيض، فـإنه استـطاع أن يسخـر كل من أفلاطون، وأرسطو، وأفلوطين لبلوغ أهدافـه فى بناء نظرية فلسفية منسـجمة مع نفسها، واستطاع أن يمزجهم بعضـهم ببعض وبتعاليم المذهب الإسماعيلى والصابئـة، ويصبغ كل ذلك بـصبغـة إسلامـية فجـاء مذهبـه مقـبولا شكلا ومـوضوعـا فى محـيط العالم الفكـرى وكان تأثيـره على من جاء بعـده من الفلاسفة.

كما أننـا نود توضيح أمر آخر وهو أن الفـارابى لم يكن صابئى المذهب على سبـيل القطع فى قوله بعقول الأفـلاك كما اتهمـه البعض بذلك، إذ أننا نرجع تأثره أكثـر بالفلسفة الإغـريقية التى جعلت عـقول الأفلاك آلهة، كـما جعل أرسطو من إله القمر عقلا فعالا له التأثير فى عقل الإنسان، كما أنه تأثر بكتـاب " المجسطى" لبطليـموس فى رصد عـدد الأفلاك وتطبـيق ذلك على العقول، ولا مندوحة فى ذلك، فـمن المسلم به أن المذاهب الفلسفية إنما تبنى على العـالم وتتبدل بـتبدله، والفـارابى قد اعـتمـد فى بناء هذا المذهب على المسلمات العلمية المنتشرة فى زمانه والتى كانت تقول أن الأفلاك "تسعة" بعضها

فى جـوف بعض كمخلقات، وأدناها إلينا فلك القمـر، وأن الكواكب أجـسام سماوية، وأن لها نفوسا تحركها، وأن لحركاتها تأثيرا فى نفوسنا وأجسامنا[١٨].

إلا أن الفارابى حـينما تناول فكرة العـقول استطاع أن يبـدل مضمـونها الذى كان يشـير إلى الوثنيـة والشرك كمـا كانت به فى الفلسـفة الإغريقـية، وأسند التأثير من خلق وقـضاء وقـدر وغيـر ذلك من أنواع التأثيـر إلى الله الواحد وحدة مطلقة، لأن الله الواحد هو الذى أوجد العقل الأول وهيأه لأن يوجد غيره وهكذا فى سائر العقول.

فالموجود الأول لكل موجود سـواه هو الله تعالى، وإليه أو عنده ينتهى مصير كل موجود غيره، وهنا يتضح لنا كيف غلب عليه الأثر الإسلامى.

ثانيا: أهم الأسس التى قام عليها

إذا كانت نظرية الفيض هى النظرية التى تبين لنا كيف تصدر الموجودات عن الأول" والأول هو الذى عنه وجد، ومتى وجد للأول الوجود الذى هو له لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات... ووجود ما يوجد عنه إنما هو على جهة فيض وجوده لوجود شىء آخر، وعلى أن وجود غيره فائض عن وجوده هو[١٩]، فإن هذا المذهب لكى يبين لنا كيفية هذا الفيض أو الصدور قد استند إلى مبادئ كثيرة، وترتب عليها نتائج هامة، أما أهم المبادئ التى قام عليها فهى:

١ - تقسيم الفارابى للموجودات إلى القسمة الثلاثية المعروفة: واجب الوجود بذاته، واجب الوجود بغيره، وممكن الوجود، وفى ذلك يقول الفارابى إن الموجودات على ضربين أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكنة الوجود، والثانى إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمى واجب الوجود، وإن كان ممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال فلا غنى بوجوده عن علة، وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره فيلزم من هذا أنه كان مما لم يزل ممكن الوجود بذاته، واجب الوجود بغيره... والأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية فى كونها علة ومعلولا، ولا يجوز كونها على سبيل الدور، بل لابد من انتهائها إلى شىء واجب هو الموجود الأول[٢٠].

ومن تحديد خصائص هذه المفاهيم الثلاثة كما مر بنا سابقا[٢١]، يصل الفارابى إلى أن الأشياء فى الكون لا يخلو أمرها من حالين: فهى إما فى طور الاستعداد والإمكان دون أن يكون لها من ذاتها ما به تتحول من طور الإمكان إلى طور الوجود الفعلى، ويقال عنها فى هذه الحالة أنها ممكنة

الوجود بذاتها، وعلى فرض أن الأسباب الخارجية لم تتوفر لنقلها من طور الإمكان إلى طور الوجود الفعلى، فإنه لا يلزم عن ذلك محال عقلى.

أما إذا توافرت الأسباب الموجبة لنقل هذه الموجودات من طور الإمكان إلى طور الوجوب، فعندئذ لم يعد هناك مجال لبقائها فى طور الإمكان، بل يصبح وجودها واجبا، ولكنه ليس وجوبا ذاتيا، بل هى واجبة الوجود بغيرها، أى بالمبدأ الأول وهو الله تعالى.

هذا الواجب الوجود بغيره عنصر جديد فى فلسفة الفارابى الإلهية، وقد استحدثه ليكون الواسطة الطبيعية بين واجب الوجود بذاته (الله) وبين الممكن العقلى الخالص (العالم قبل ن يوجد)، فالنور مثلا لا يوجد قبل شروق الشمس، ذلك بأنه ممكن الوجود بذاته قبل طلوعها، فإذا طلعت كان واجب الوجود بغيره، أي نتيجة حتمية لعلته (الشمس)، فهناك إذن أنواع للموجودات:

أ - الممكن بذاته: ويشتمل جميع الأشياء التى لا يترجح فيها العدم على الوجود. أى أن فى طبيعتها أن توجد وأن لا توجد.

ب - الممكن بذاته الواجب بغيره: ويدخل فى هذا النوع كل ما نراه من الأشياء والحركات، أو هو العالم بعد أن وجد.

جـ - الواجب بذاته: وهو المبدأ الأول، أى الله تعالى.

٢ - إن هذا الفيض أو الصدور لا يقوم على أساس تصور حسى، فلا يرمى الفيض إلى تحقيق غاية لم تكن وليس فيه نقص فى مكان يقابله كمال أو زيادة فى مكان آخر، ولا هو واقع بتأثير فعل خارج عنه، وإنما هو لذاته، وبذاته، وفى ذاته. إذن فهو يقوم على أساس

تصـور عقلى ترتبط فـيه العـلل بمعلولاتها . " . . . . . . فـعلى هذه الجهة لا يكون وجود ما يوجد عنـه سببا له بوجه من الوجوه، ولا على أنه غاية لوجود الأول. . . . يعـنى أن الوجود الذى يوجد عنه (لا) يفيـده كمـا لا ما . . . فـالأول ليس وجوده لأجل غـيره ولا يوجـد بغيـره. . . فيكون لوجـوده سـبب خارج عنه، فـلا يكون أولا. . . بل وجـوده لأجل ذاته. . فلذلك وجـوده الذى به فـاض الوجود إلى غيره. . . ووجـوده الذى به تجوهره فى ذاته، هو بعينه وجـوده الذى به يحـصل وجود غـيـره عنه. . . وليس وجـوده بما يفـيض عنه وجود غـيره أكـمل من وجوده الذى هو بجـوهره ولا وجوده الذى بجـوهره أكمل من الذى يفيض عنه وجود غـيره، بل هما جـميعـا ذات واحدة" (٢٣). فصدور العـالم عنه ليس صدور حاجة وقصد وإنما صدر عنه تعالى صدور منح وجود.

٣ - إن تعقل الإله هو علة للوجود على مـا يعقله، أى أن تعقله لشىء يعنى إيجاده وإبداعـه. يقول الفارابى: ووجود الأشـياء عنه لا عن جهة قصد منه يشبه قصودنا، ولا يكون له قصد الأشياء، ولا صدر الأشياء عنه علـى سبيل الطبع من دون أن يكون له معـرفة ورضاء بصدورهـا وحصولهـا، وإنما ظهر الأشـياء عنه لكونه عـالما بذاته، وبأنه مبـدأ لنظام الخيـر فى الوجود على ما يجـب أن يكون عليه، فإذن علمـه علة لوجود الشىء الذى يعلمـه، وعلمه للأشـياء ليس بعلم زمانى وهو علة لوجود جميع الأشياء" (٢٣).

وهكذا يجعل الفارابى الإبداع فى الجواهر المفـارقة ناشئا عن التعقل أو التـفكير، لأن الله عقل فهو يعقل ذاته، ويعـقل أنه مبدأ للموجودات التـامة، وإذا عقل ذاته، وعقل أنه مـبدأ لكل وجود،

عقل أوائل الموجودات عنه وصار عالما بما يكون منها، فهو يعقل كل شيء على نحو كلى كما ذكرنا سابقا[٢٤].

٤ - إن الواحد لا يصدر عنه مباشرة إلا واحد، ولكن يجوز إذا تعددت الوسائط ظهور الكثرة. ويقول الفارابى: " اللازم عن الأول يجب أن يكون أحدى الذات، لأن الأول أحدى الذات من كل جهة ويقتضى الواحد من كل جهة واحدا ويجب أن يكون هذا الأحدى الذات أمرا مفارقا"[٢٥]، كما يقول" لا يصدر عن الواحد إلا واحد، وإن صدر عن واحد اثنان مختلفان فى الحقائق لم يكن حقيقة واحدة محضة، يعرفه من له أدنى تأمل، وسمعت معلمى أرسطو طاليس أنه قال: إذا صدر عن واحد حقيقى اثنان لا يخلو إما أن يكونا مختلفين فى الحقائق، أو متفقين فى جميع الأشياء، فإن كانا متفقين لم يكونا اثنين، وأن كانا مختلفين لم تكن العلة واحدة[٢٦].

وقد مر بنا سابقا عندما تناولنا مبحث الصفات عند الفارابى كيف كان حريصا على إثبات صفة الوحدانية لله، فقد اعتقد أن صدور الكثرة صدورا مباشرا عن الواحد، يتنافى مع هذه الوحدة المطلقة، ولذا فقد اعتبر أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد قضية بديهية ومن المحال أن يصدر الكثير عن الواحد، لأن الكثيرة أن صدرت عن الواحد فسوف تصدر باعتبارات مختلفة، وتلك الاعتبارات إن كانت راجعة إلى ذات الواحد فقد حصلت فى ماهيته الكثرة ولم يعد الواحد واحدا من كل وجه وحدانية مطلقة. فالله بسيط، أى ليس مركبا، وماهيته بسيطة غير منقسمة، والوحدانية صفة مترتبة على صفة البساطة، فما دام الله بسيطا فهو واحد من كل وجه، وهو واحد من حيث أن رتبته فى الوجود هى مرتبة وجوب الوجود، وهذه المرتبة له وحده، أى لا

يوجد واجب وجود بذاته سواه، فهو واحد بأدق معانى الوحدانية لتى يثبتها العقل، ولذلك يمتنع أن يصدر عن الواحد الأول كثرة عددية مادية كانت أم روحية، كما يمتنع أن يصدر عنه جسم حتى ولو كان واحدا، ويلزم أن يكون أول الموجودات عن الواحد واحدا غير مادى(٢٧).

هاتان الصفتان أى الوحدانية واللامادية لا تكونان إلا لعقل، فوجب أن يكون الصادر عن الواحد الأول عقلا، فالذى نشأ عن الواحد المطلق من كل وجه كما تصور الفارابى واحد بالذات، ولكنه متكثر بالاعتبار فحسب، فسبب وجود العقل الأول - الواحد بالذات الكثير بالاعتبار عن الله الواحد المطلق - علم هذا الواحد المطلق بنفسه، وسبب وجود العقل الثانى عن العقل الأول توجه هذا بتفكيره نحو ما فوقه من موجود أعلى، وهو الله الواحد المطلق، وسبب وجود العقل الثالث عن العقل الثانى توجه هذا بتفكيره وتأمله نحو ما فوقه من موجود أعلى. . . وهكذا حتى يصل الأمر إلى آخر العقول وهو العقل المتصل مباشرة بعالم الخلق أو عالم ما تحت فلك القمر.

أما سبب الكثرة الاعتبارية فى العقل الأول الواحد بالذات، فيرجع إلى اعتبار وجوده مرة، وإلى اعتبار علمه مرة أخرى.

فوجوده يلاحظ فيه أمران: أنه كان ممكن الذات قبل وجوبه، وأنه أصبح واجب الوجود بغيره بعد وقوعه بفعل الواحد المطلق.

وعلمه يلاحظ فيه أمران كذلك: أنه بعد وقوعه ووجوبه أصبح يتجه بتفكيره مرة على موجده وموجبه وهو الواحد المطلق، ومرة أخرى يتجه به على نفسه، وهذه الكثرة الاعتبارية فى العقل الأول كانت سببا فى الكثرة الحقيقية فى الوجود بعده، فعلم العقل الأول بالواحد المطلق كان سببا فى إيجاد العقل بعده، بينما علمه بنفسه كان سببا فى إيجاد " نفس " الفلك الأعلى وهو ما يسمى بفلك المحيط. . . وهكذا عن العقل الثانى يوجد بالكيفية نفسها عقل ثالث وفلك ثان إلى آخر العقول.

وعلى هذا النحو تحققت الكثرة بعد العقل الأول الذى هو واحد بالذات ومتكثر بالاعتبار(٢٨).

٥ - أن ترتيب الموجودات وفقا لمبدأ الفيض عند الفارابى يقوم أساسا على فكرة الأفضل والأشرف إذ يقول: " الموجودات كثيرة وهى مع كثرتها متفاضلة، وجوهره جوهر يفيض منه كل وجود (كيف كان ذلك الوجود). كان كاملا أو ناقصا، وجوهره أيضا جوهر إذا فاضت منه الموجودات كلها بترتيب مراتبها حصل عنه لكل موجود قسطه الذى له من الوجود، ومرتبته منه، فيبتدئ من أكملها وجودا ثم يتلوه ما هو أنقص منه قليلا، ثم لا يزال بعد ذلك يتلو الأنقص فالأنقص إلى أن ينتهى إلى الوجود الذى إن تخطى عنه إلى ما دونه، تخطى إلى ما لم يمكن أن يوجد أصلا فتنقطع الموجودات من الوجود"(٢٩).

وهكذا فالموجودات تتفاضل وتتدرج فى الوجود بحسب قربها من الأول، وسنرى كيف كانت هذه الفكرة محل نقد بعض الباحثين.

ثالثا: الفيض عند الفارابى وبيان كيفية صدور الموجودات

إذا كان الفارابى قد اثبت أن تحقق الممكن ووجوبه لا يكون من ذاته بل من واجب الوجود بذاته وهو الله الذى لم يسبق وجوبه بإمكان، وإن تعقل الإله لشيء يعنى إيجاده وإبداعه، وإذا كان يرى أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، ولكن يجوز إذا تعددت الوسائط ظهور الكثرة والموجودات التى تتفاضل حسب قربها من المبدأ الأول الذى صدر عنه العالم - ليس صدور حاجة وقصد - وإنما صدر عنه تعالى صدور منح وجود.

فلنا أن نتساءل الآن على أى وجه يصل أثر وجوده تعالى إلى الأشياء فتصير موجودة؟ أى كيف توجد عنه الأشياء والموجودات؟ هل توجد جميعها دفعة واحد وهى كثيرة غير متناهية وهو واحد وحدة مطلقة؟ أم يصل أثره إليها عن طريق وسائط وبطريق التدرج حتى لا تكون الكثرة التى لا تحد بعيدة فى التصور العقلى عن منطقته؟؟

وجد الفارابى أن قبول الرأى الأفلاطونى الذى يرى أن الله والمادة قديمان، وأن الله صنع منها الأشياء قول غير مقبول عقليا ودينيا، حتى أنه اضطر إلى تأويل آراء أفلاطون وجعله يقول بحدوث العالم وأن للعالم صانعا أبدعه ونظمه، كذلك كان الحال بالنسبة لأرسطو، الذى وإن كان يقول بقدم العالم نظرا لقدم الزمان والمادة والصورة والحركة، وبالتالى فالله والعالم أزليان أبديان، إلا أن الفارابى زعم انه يقول بحدوث العالم كأفلاطون بعد أن استشهد بأقوال له وردت فى كتاب " أثولوجيا " المنسوب خطأ إلى أرسطو حيث يقول " وهناك (أى فى أثولوجيا) تبين أن الهيولى أبدعها البارى جل ثناؤه لا عن شيء وأنها تجسمت عن البارى سبحانه وعن إرادته ثم ترتبت "(٣٠) فليس هناك إذن خلاف بين الحكيمين المبرزين، ويصل الفارابى من ذلك على أن الحكيمين متفقان فى إبداع العالم وحدوثه.

كذلك وجد الفارابى أن القول بخلق العالم من عدم - كما ذهب إلى ذلك المتكلمون - قول يجد العقل صعوبة فى قبوله. إذ كيف يكون الشىء من لا شىء أو كيف يكون الوجود من اللاوجود؟ من ناحية أخرى، فإن نظرية المتكلمين لم تقطع حل الكثير من المشاكل التى كانت مثارة فى البيئة الإسلامية فى ذلك، كمشكلة الثنائية بين الله والعالم وكيف يفعل اللامادى فى المادى، ومشكلة الشر ومصدره - إذا كان الله كله خير - ومشكلة ظهور الكثرة والله واحد غير متكثر، ومشكلة الزمن وهل بين الله وبدء العالم زمان أم لا؟ ومسألة الفاعل التام. واستحالة الترجيح بلا مرجح إذا كان الفاعل كاملا لم يتأخر فعله عنه، ولو تأخر فلما أمكن اختيار زمن دون آخر بدأ معه العالم - لأن الزمان أناته متساوية، والترجيح بلا مرجح مستحيل عند المتكلمين وخصومهم - أما أكثر المشاكل التى واجهتهم فى تبرير انتقاد الفلاسفة لهم بأنه إذا كانت الحاجة لوجود الله عندكم هى إحداث العالم، فمن يمنع افتراض أن يبقى العالم مع زوال موجده كما يحصل للبانى الذى يبنيه؟؟(٣١).

وجد الفارابى أن فلسفة أفلوطين الفيضية تقدم حلا منطقيا لهذه المشاكل العويصة، ولكن فلسفة الفيض هذه تصطدم بصعوبة كبرى هى: كيف من الكائن الواحد البسيط يفيض المتعدد المتكثر؟؟

لا شك أن هذه الصعوبة كانت بالنسبة للفارابى أقل وطأة من تلك التى تعترض القول بالخلق من عدم، وفعلا وجد الفارابى أن القول بأن من الواحد القديم البسيط لا يفيض منذ القدم إلا كائن بسيط وهو العقل - وهو حادث لأنه صادر عن الأول وتابع له فهو حادث بالتبعية - هو قول مقبول منطقيا وبذلك تزول تلك الصعوبة التى وقف أمامها حائرا، خاصة إذا اعتبرنا أن هذا الكائن الصادر ليس مخلوقا فى الزمان بل العكس أنه تابع للأول منذ الأزل،

فإذن هو قديم فى الزمان طالما أن الأول كامل ومن طبيعته أن يحدث عنه هذا العقل الذى يسميه الفارابى العقل الثانى وفى ذلك يقول الفارابى: "... فلذلك وجوده الذى به فاض الوجود إلى غيره هو فى جوهره، ووجوده الذى به تجوهره فى ذاته هو بعينه وجوده الذى به يحصل وجود غيره عنه، ولا ينقسم إلى شيئين يكون باحدهما تجوهر ذاته وبالآخر حصول شئ آخر عنه، ولا أيضا يحتاج فى أن يفيض عن وجوده وجود شئ آخر إلى شئ غير ذاته وغير وجوده، كما نحتاج نحن وكثير من الموجودات الفاعلة إلى ذلك، وليس وجوده بما يفيض عنه وجود غيره أكمل من وجوده الذى به تجوهره.

فلذلك صار وجود ما يوجد عنه غير متأخر عنه بالزمان أصلا، بل إنما يتأخر عنه بسائر أنحاء التأخر"(٣٢).

كما وجد أن هذا الحل الفيضى ليس بعيدا عن الوحى أو مناقضا له، فالوحى يتحدث عن الخلق، بمعنى تبعية المخلوق للخالق، والفيض يعطى نفس التبعية أيضا، وإن كان هذا الحل يرضى العقل الذى يجد صعوبة فى قبول القول القائل بالخلق من العدم وفى الزمان(*).

وقد عرض الفارابى آراءه هذه فى أكثر كتبه ورسائله، إلا أننا لاحظنا أنه قد عرضها بمستويين مختلفين، أحدهما يمثل المستوى العقلى ويرضى أصحاب العقول، من الفلاسفة، والآخر طريق ذوقى يتحدث عن النظرية بأسلوب خاص فى التعبير والمصطلح وهو يرضى أصحاب الذوق ممن يفسرون الخلق تفسيرا يرتبط بالعقيدة والوحى، فكيف عرضهما الفارابى، وما طبيعة كل مستوى منهما؟؟

١ - مشكلة الفيض من خلال منظور ذوقى (المستوى الذوقى):

يقول الفارابى مشيرا إلى هذا الطريق بمستواه الذوقى " لحظت الأحدية فكانت قدرة فلحظت القدرة فلزم العلم الثانى المشتمل على الكثرة، وهناك أفق عالم الربوبية يليها عالم الأمر يجرى به القلم على اللوح فتتكثر الوحدة، حيث يغشى السدرة ما يغشى ويلقى الروح والكلمة، وهناك أفق عالم الأمر، يليها العرش والكرسى والسموات وما فيها، كل يسبح بحمده ثم يدور على المبدأ، وهناك عالم الخلق يلتفت منه إلى عالم الأمر ويأتونه كلهم فردا(٣٣).

وهذا النص الذى جاء ذكره فى كتاب "فصوص الحكم" للفارابى يشير إلى كيفية الخلق عن طريق الوسائط، إلا أنه يستعمل ألفاظ الوحى فبين أن قدرته سبحانه وتعالى قد تجلت حينما تأمل ذاته العلية، وحينما تأمل سبحانه وتعالى قدرته ظهر العلم الثانى المشتمل على الكثرة، ومن مجموع الثلاثة: الواحد - القدرة - العلم الثانى، تكون عالم الربوبية وفيه يوجد الله الواحد المطلق الذى لم ينشأ عنه إلا واحدا وهو القدرة، ثم نشأ واحد آخر فى ذاته متكثر بالاعتبار وهو العلم الثانى، لأنه نتيجة تأمل أمرين: نتيجة تأمل الواحد لذاته، وتأمله لقدرته(٣٤).

ويلى عالم الربوبية عالم الأمر وهو فى منطقة متوسطة، إذ يتصل طرفه الأعلى بعالم الربوبية، ويتصل طرفه الأدنى بعالم الخلق، ويتصف بأنه عالم متكثر فى ذاته بالاعتبار.

ثم يلى هذا العالم "عالم الأمر" أو عالم الخلق، وهو عالم متكثر على سبيل الحقيقة كثرة غير متناهية، وهنا نلاحظ أن الفارابى قد اعتقد أن الكثرة لم تنشأ عن الواحد المطلق مباشرة، بل الذى نشأ عنه مباشرة واحد، ثم نشأت موجودات عالم الأمر عن العالم الثانى، وتأتى موجودات عالم الأمر لتنقل أثر الله الواحد إلى عالم الخلق المتكثر كثرة لا نهاية لها.

ورغم أن عالم الأمر هو نقطة الاتصال بين عالمى الربوبية وعالم الخلق، ومع أن موجوداته تتصل اتصالا مباشرا بموجودات عالم الخلق الذى هو دونه، إلا أن موجوداته تتميز بأنها موجودات روحية ليس لها من خصائص عالم الخلق شىء، وهى تتميز بأنها تفيض الخير والطهر، ولذلك فهى لا تتصل إلا بمن له قديسة وصفاء، وفى ذلك يقول الفارابى " للملائكة ذوات حقيقية، ولها ذوات بحسب القياس إلى الناس، فأما ذواتها الحقيقية فأمرية وإنما يلاقيها من القوى البشرية الروح القدس"(٣٥). كما يقول: "واتصال عالم الأمر بعالم الخلق أو اتصال الملك بالروح القدس على نحو أنهما إذا تخاطبا انجذب الحس الباطن والظاهر إلى فوق، فيتمثل لها (أى للروح القدسية) من الملك صورة بحسب ما تحتملها، فترى ملكا على غير صورته، وتسمع كلامه الذى هو الوحى، والوحى لوح من مراد الملك للروح الإنسانية بلا واسطة، وذلك هو الكلام الحقيقى"(٣٦).

ويؤكد الفارابى أن وظيفة موجودات عالم الأمر نقل أثر الله الواحد إلى عالم الخلق المتكثرة كثرة لا نهاية لها بقوله: "لا تظن أن القلم آلة جمادية، واللوح بسط مسطح، والكتابة نقش مرقوم، بل القلم ملك روحانى، والكتابة تصوير الحقائق. فالقلم يتلقى ما فى الأمر من المعانى، ويستودعه اللوح بالكتابة الروحانية، فينبعث القضاء من القلم والتقدير من اللوح، أما القضاء فيشتمل على مضمون أمر الواحد، والقدرة تشتمل على مضمون التنزيل بقدر معلوم، ومنها يسبح إلى الملائكة التى فى السموات، ثم يفيض إلى الملائكة التى فى الأرض، ثم يحصل المقدر فى الوجود"(٣٧).

ويؤكد الفارابى ذلك بقوله" وإن تعلم مراتب الموجودات كلها وأن تعلم منها أول ومنها أوسط ومنها أخير، والأخيرة لها أسباب وليست هى أسباب لشىء دونها، والمتوسطة هى التى لها سبب فوقها وهى أسباب لأشياء دونها،

والأول هو سبب لما دونه وليس له سبب آخر فوقه ونعلم مع ذلك كيف ترتقى الأخيرة إلى المتوسطات، والمتوسطات كيف يرتقى بعضها إلى أن تنتهى إلى الأول، ثم كيف يبتدئ التدبير من عند الأول وينفذ فى شىء شىء من سائر الموجودات على ترتيب إلى أن ينتهى إلى الأواخر "(٣٨).

وهكذا ومن خلال هذا العرض الخاص الذى تميز بتعبيراته ومصطلحاته الدينية التى استعارها الفارابى من عقيدته الإسلامية ومن الوحى، يتضح لنا أن الفارابى يؤكد أن الكثرة لن تنشأ مباشرة عن الله الواحد، وإنما كان هناك سلسلة من الوسائط، وهو هنا قريب الشبه من أفلوطين الذى اعتمد على نظريته فى الفيض ليبرر ظهور الكثرة من الواحد، المطلق، وفى ذلك يقول أفلوطين: " كل ما كان بعد الأول فهو من الأول اضطرارا، إلا أن يكون منه سواء بلا توسط، وإما أن يكون منه بتوسط أشياء أخر هى بينه وبين الأول. . .ذلك أن منها ما هو ثان بعد الأول، ومنها ثالث. أما الثانى فيضاف إلى الأول، وأما الثالث فيضاف إلى الثانى، وينبغى أن يكون قبل الأشياء كلها شىء بلا متوسط وأن يكون غير الأشياء التى بعده. . .إلخ "(٣٩).

ويبدو أن الفارابى قد لجأ إلى استخدام هذا الأسلوب الخاص فى التعبير عن نظرية الفيض حتى يتلاءم مع العامة أصحاب الفطرة السليمة، إلا أنه وجد أن هذا الأسلوب فى العرض لا يرضى أصحاب العقول المفكرة، وهو صاحب المنهج العقلى، فذهب فى مؤلفاته الأخرى مذهبا آخر عبر فيها عن نظريته بطريقة منطقية عقلية غاية فى الوضوح بحيث استطاع بناء نسق منتظم لعملية الإيجاد تعتمد " العقل" أصلا وتنتهى فى تسلسلها إلى العقل الفعال عملا وتطبيقا "(*).

٢ - المستوى العقلى: (مشكلة الفيض من خلال منظور عقلى):

يعـرض الفـارابى فى كـتـابيـه "عـيـون المسـائل"، "آراء أهل المدينة الفاضلة"، كيفية اتصال عالم الممكن بواجب الوجود بطريقة غاية فى الوضوح فى المعنى، فهـو يبين كيفيـة ظهور الكثرة من الله الواحـد، كما يبين تفـسير الفيض لنظام الكون وترتيب الموجودات وتفاضلها بعـضها فوق بعض فيقول: "وأول المبدعات عنه شىء واحد بالعـدد وهو العقل الأول ويحصل فى المبدع الأول الكثـرة بالعرض لأنه ممكن الـوجود بذاته واجب الوجـود بالأول، لأنه يعلم ذاته ويعلم الأول، وليست الكثرة التى فـيه من الأول لأن إمكان الوجود لذاته وله من الأول وجـه من الوجود، ويحصل من العـقل الأول بأنه واجب الوجود وعالم بالأول عقل آخر، ولا يكون فيه كثرة إلا بالوجه الذى ذكرناه، ويحصل من ذلك العقل الأول عقل آخر ولا يكون فـيه كثرة إلا بالوجه الذى ذكرناه، ويحصل من ذلك العـقل الأول الثانى، بأنه ممكن الوجود وبأنه يعلم ذاته الفلك الأعـلى بمادته وصـورته التى هى النفـس، والمراد بهـذا أن هذين الشيئين يصيران سبب شـيئين أعنى الفلك والنفس، ويحصل من العقل الأول بأنه واجب الوجود وعالم بالأول عـقل آخر وفلك أخر تحت الفلك الأعلى، وإنما يحصل منه ذلك لأن الكثـرة حاصلة فيه بالعـرض كما ذكرناه سـابقًا فى العقل الأول، وعلى هذا يحصل عقل وفلك من عـقل، ونحن لا نعلم كمية هذه العقول والأفـلاك إلا عن طريق الجملة إلى أن تنتهى العقـول الفعالة إلى عقـل فعـال مجـرد من المادة، وهنا يتم عدد الأفـلاك، وليس حصـول هذه العقول بعضها من بعض متسلسلا بلا نهاية، وهذه العقول مختلفة الأنواع .. والعقل الأخيرة مـنها سبب وجود الأنفس الأرضية من جـهة، وسبب وجود الأركان الأربعة بواسطة الأفلاك من وجه آخر"(٤٠).

وفى" آراء أهل المدينة الفاضلـة" يعرض الفارابى النظرية كلهـا متكاملة

بعد أن حدد عدد العقول بعشرة عقول، والأفلاك تسعة وأوضح مدى الارتباط بين العقول والأفـلاك فيقول فى فصل بعنوان "القـول فى الموجودات الثوانى وكيفية صدور الكثير" ويفـيض من الأول وجود الثانى، فهذا الثانى هو أيضا جوهر غير متجسم أصلا ولا هو فى مادة، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول وليس ما يعقل من ذواته هو شىء غـير ذاته، فيما يعـقل من الأول يلزم عنه وجود ثالـث، وبما هو متجوهر بذاته التى تخـصه يلزم عنه وجود "السماء الأولى"، والثالث أيضا وجوده لا فى مادة وهو بجـوهره عقل وهو يعقل بذاته، ويعقل الأول فيـما يتجوهر بـه من ذاته التى تخصه يلزم عنه وجـود "كرة الكواكب الثابتة". وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود رابع وهذا أيضا لا فى مادة فهو يعقل ذاته، ويعقل الأول يلزم فـيما يتجوهر به من ذاتـه التى تخصه يلزم عنه وجـود "كرة زحل". وبما يعـقله من الأول يلزم عـنه وجود خـامس، وهذا الخامس أيضا وجوده لا فى مادة فهو يعـقل ذاته ويعقل الأول فيما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود" كرة المشترى". وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود سادس وهذا أيضـا وجوده لا فى مـادة وهو يعقل ذاته، ويعـقل الأول فيـما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود "كـرة المريخ"، وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود سابع وهذا أيضا وجـوده لا فى مادة وهو يعقل ذاته، ويعقل الأول فيما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود "كرة الشمس". وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود ثامن وهذا أيضـا وجوده لا فى مادة وهو يعـقل ذاته، ويعقل الأول فيما يتجوهر به من ذاته التى تخصه يلزم عنه وجود"كرة الزهرة". وبما يعـقله من الأول يلزم عنه وجـود تاسع وهذا أيضـا وجوده لا فى مـادة وهو يعـقل ذاته، ويعقل الأول فـيمـا يتجـوهر به من ذاته يلزم عنه وجـود" كرة عطارد". وبما يعقله من الأول فيما يتـجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود "كرة القمر". وبما يعقله من الأول يلوم عنه وجود حـادى عشر وهذا الحادى عشر

هو أيضا وجوده لا فى مادة وهو يعـقل ذاته، ويعقل الأول ولكن عنده ينتهى الوجود . . . وعـند كرة القـمر ينتهـى وجود الأجسـام السمـاوية وهى التى بطبيعتها تتحرك دورا"(٤١).

ثم يبين الفارابى أن الموجودات الفائضة عن السبب الأول كثيرة وهى مع كثرتها مـتفاضلة، وقد قسم الفارابى هذه الموجودات إلى قسـمين: قسم يمثل الموجـودات الروحيـة، وقسم يمـثل الموجودات المادية، ويكشف لنا الفـارابى مراتب كل نوع من هذه الموجودات، وهو يهتم أكـثر بالموجودات الروحية لأن حولها بصفة خاصـة يتبلور موضوع الفيض أو الصدور(٤٢). فيقول "السبب الأول فى المرتبـة السادسـة، فـما فى المرتبـة الأولى منهـا لا يمكن أن يكون كثـيرا، بل واحدا فـردا فقط، وأما مـا فى كل واحدة من سائر المراتب فـهو كثير. فثلاثة منها ليست هى أجساما ولا هى فى أجسام وهى: السبب الأول، والثوانى، والعقل الفعال. وثلاثة هى فى أجسام وليست ذواتها أجساما وهى: النفس، والصورة، والمادة"(٤٣).

وقد ذكرنا سابقا أن مـراتب الموجودات المادية ست مراتب تمثلها الأجرام السـمـاوية، والأجـسام الآدمـيـة، وغـيـر الآدمية، والنبـات، والمعـادن، والأسطقسات الأربعة، بحيث يمكننا عرض مـذهبه فى الفيض بمراتبه وعقوله وأفلاكه على هذا الوجه:

أقسام الموجودات الروحية والمادية(٤٤)

موجودات روحية		موجودات مادية
المرتبة الأولى الله .		(١) الأجسام السماوية وهى:
المرتبة الثانية (العقل الأول)	محرك ←	السماء الأولى
المرتبة الثانية العقل الثانى	محرك ←	كرة الكواكب الثابتة
المرتبة الثانية العقل الثالث	محرك ←	كرة زحل
المرتبة الثانية العقل الرابع	محرك ←	كرة المشترى
المرتبة الثانية العقل الخامس	محرك ←	كرة المريخ
المرتبة الثانية العقل السادس	محرك ←	كرة الشمس
المرتبة الثانية العقل السابع	محرك ←	كرة الزهرة
المرتبة الثانية العقل الثامن	محرك ←	كرة عطارد
المرتبة الثانية العقل التاسع	محرك ←	كرة القمر
المرتبة الثالثة العقل العاشر		(٢) أجسام الحيوانات الناطقة

هذا العقل العاشر هو العقل الفعال أو الروح القدس الذى يصل العالم العلوى بالعالم السفلى.

المرتبة الرابعة النفس الإنسانية

المرتبة الخامسة الصورة

المرتبة السادسة المادة

(٣) أجسام الحيوانات غير الناطقة

(٤) أجسام النبات

(٥) أجسام المعادن

(٦) الأسطقسات الأربعة

(النار - الهواء - الماء - التراب)

تلك هى آراء الفارابى فى القبض كما عرضها فى سائر كتبه ورسائله. فالموجودات أو الكائنات (العالم) قد خرجت إلى حيز الوجود لأن الله تعالى قد عقل ذاته، وهذا العقل أو العلم هو القوة التى تخلق كل شىء، فعلمه القديم هو فى نفس الوقت نشاط خلاق، إذ أن الشىء يوجد بحكم أنه موضوع للتفكير الإلهى.

وينتج عن ذلك أن الفيض هو فى آن واحد عمل مجرد، وضرب من النشاط الخلاق.

والأول هو علة المبدع الأول، وأول المبدعات عنه شىء واحد بالعدد هو العقل الأول، وهو جوهر غير متجسم أصلا، ولا هو فى مادة، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول، وليس ما يعقل من ذاته شىء غير ذاته، ومن هنا تجتمع فيه الكثرة والوحدة - كثرة بالعرض ووحدة بالجوهر - أى أنه واحد بالذات متعدد بالاعتبار، وهو ممكن الوجود بذاته، أى أن ذاته قبل وجودها الفعلى كان يستوى فيها الوجود وعدم الوجود وهذا هو تعريف الممكن كما مر بنا، ولكن ما إن وجد حتى أصبح وجوده ضروريا بوجود غيره، فالعقل الأول ممكن الوجود بذاته (أى أنه قبل أن يوجد كان فى عالم الإمكان)، وواجب الوجود بغيره (أى هو نتيجة حتمية لوجود علته).

ثم تستحيل الاثنينية العرضية التى فى العقل إلى اثنينية حقيقية عندما يعقل "مبدأه" وهو "الأول" يلزم من ذلك وجود العقل الثانى، وهو أيضا جوهر غير متجسم أصلا ولا هو فى مادة، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول ومن تعقله للأول يلزم عنه عقل ثالث، ومن تعقله لذاته التى تخصه يلزم عنه وجود السماء الأولى. . . وهكذا يتوالى ظهور العقول والأفلاك حتى العقل العاشر (العقل الفعال) وفلك القمر، وعند فلك القمر ينتهى وجود الأجسام السماوية وهى التى بطبيعتها تتحرك دورا(٤٥).

أما هذا العقل العاشر فهو الذى يدبر عالم ما تحت فلك القمر، وهو يعقل ذاته، ويعقل الأول، ويعقل ما دونه من أجسام تحت فلك القمر، وعنده ينتهى وجود العقول السماوية، وهو سبب وجود النفس الأرضية من وجه، والأركان الأربعة بواسطة الأفلاك من وجه آخر، وهو يوازى مرتبة عالم الأمر فى الطريق الذوقى الذى أشار إليه الفارابى سابقا(٤٦).

وهكذا استطاعت آراء الفارابى فى الفيض أن تضع تفسيرا مقبولا لنشأة الكون والموجودات، بل وتفسر فوق ذلك دقائق العالم السفلى وكل ما يطرأ عليه من تبدل وتغير وحركة، فالعالم الأعلى يعمل فى العالم الأسفل باستمرار، ويظل فعله فيه دائبا لا ينقطع، والفارابى فى ذلك لم يدخل قوة غير طبيعية لتفسير نظام الأشياء، بل إن كل ما قال به كان طبيعيا ومعقولا وخاضعا لقانون العلة والمعلول، وفوق ذلك فقد استطاع أن يطور نظرية " أفلوطين " فى الفيض وينزع عنها غلالتها المسيحية، ويوفق بين آراء " أرسطو " فى المحرك الأول والقول بالقدم، وبين قول العقيدة بالخلق من عدم، كما استطاع عن طريق هذا النظام الفيضى أن يجد حلا لجميع المسائل التى كانت مثارة فى ذلك الوقت.

وهكذا يمكن إيجاز خصائص هذا الفيض فيما يأتى:

١ - إن الوجود يفيض عن الأول فيضا ضروريا معقولا، فالعقل الأول يفيض مباشرة من الله، لأنه قد يتساءل البعض ولماذا يفيض من الأول وجود الثانى؟؟ فنقول إن الكائن الكامل فياض بذاته أى بطبيعته، وما يفيض عنه يكون حتما من جنسه "ومتى وجد الأول الوجود الذى هو له لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات الطبيعية"(٤٧).

إلا أن هذا الفيض ليس لغاية لأن الخالق لم يوجد لأجل غيره، بل ان هذا الإيجاد جود منه وهذا الجود مختلف عن الجود البشرى، لأننا بإعطائنا المال نستفيد من غيرنا كرامة ولذة، أما الخالق فإنه يعطى الوجود لغيره من غير أن نستفيد من ذلك شيئا، لذلك كان وجوده قبل فيض الوجود عنه لا يقل كمالا عن وجوده بعد الفيض(٤٨).

٢ - إن هذا الفيض ليس على سبيل القصد، لأنه إذا قصد الأول شيئا غيره صار هذا الشيء أعلى مرتبة منه فى الوجود، والمقصود أسمى كمالا من القاصد، وإذا قصد الخالق وجود الكون عنه أدى ذلك إلى كثرة فى ذاته" وأن يكون الكل عنه لا يجوز أن يكون على سبيل قصد عنه شبيه بقصدنا فيكون قاصدا لأجل شيء غيره"(٤٩).

٣ - ثم إن هذا الفيض ليس على سبيل الطبع أى ليس ناشئا عن ضرورة عمياء، إذ كيف يعقل أن يكون العالم صادرا عن الإله من غير أن يكون له به معرفة ورضى وكيف يصح هذا والإله عقل محض يعقل ذاته؟ فيجب أن يعقل أيضا أنه يلزم عن عقله لذاته وجود الكل عنه، وأن هذا الفيض من لوازم جلالته المعشوقة " وأن كونه عنه لا يجوز أن يكون على سبيل الطبع الخالى من المعرفة والإرادة، وإن كونه منه على سبيل أن يعقل ذاته التى هى مبدأ الخير فى الوجود الذى ينبغى أن يكون عليه"(٥٠).

ولكن هذه الفلسفة الفيضية التى قدمها الفارابى، والتى حاولت حل المسائل الكونية والأخلاقية والاجتماعية والسياسية والروحانية انتهت إلى نتائج لا تتفق والشرع ولاسيما فى نقاط ثلاث هى:

١ - تعتبر هذه الفلسفة الفيض قديما، ولا تقول بخلق العالم فى الزمان ومن العدم وهو ما سنوضحه بالتفصيل فى هذا الفصل.

٢ - إنها جعلت "العقل الفعال" يسوس عالم العناصر وهو المنظم الحقيقى لعالمنا، كما انه هو مآلنا وبه تكون سعادتنا، والله بعيد عن العالم وعن مخلوقاته، وهو لا يهتم به مباشرة أو أن عنايته لا تسرى فى كل أجزاء العالم، وقد سبق لنا أن تناولنا هذه المسألة بالبحث والتفصيل وعرضنا لأوجه النقد المختلفة لها[٥١].

٣ - وأخيرا إن هذا النظام الفيضى لا يسمح بوجود لذة جسدية فى العالم الآخر، بل بسعادة روحانية محضة تكون بتأمل الحقائق الموجودة فى العقل الفعال فكأنه ينفى بعث الأجساد.

حقا إن رأى الفارابى فى خلود النفس يشوبه التردد والتناقض فيقول به تارة وينكره أخرى، وما ذلك إلا لأنه فى الوقت الذى أثبت فيه أن "النفس هى صورة البدن" مسايرا فى ذلك أرسطو، وهذا يعنى أن النفس لا يمكن أن تسبق البدن لأن الصورة لا تسبق المادة فى الوجود بل هى معها دائما، يذهب فى مقام آخر إلى أن النفوس وهى صور إنما تصدر عن العقل الفعال واهب الصور جميعا، فيهب كل جسم نفسه الخاصة به حين يتهيأ لقبولها، والفارابى قد أثبت من قبل أن للصور والمعانى الكلية وجودا فى العقل الفعال سابقا على وجودها فى الأشياء متابعا فى ذلك أفلاطون، فكيف يوفق الفارابى إذن بين الاتجاه الأرسطى فى حدوث النفس، وبين وجودها فى لعقل الفعال قبل وجود الأبدان؟؟

لا شك أن محاولة التقريب بين هذين الاتجاهين هى التى جعلت رأى الفارابى فى الخلود وبالتالى البعث مذبذبا غير واضح، فاضطر إلى تقسيم النفوس إلى قسمين:

عارفة خيرة وهى وحدها الخالدة، وجاهلة مرتبطة بالجسم فتفنى بفنائه.

وذلك هو الأمر الذى عابه عليه فيما بعد بعض مفكرى الأندلس وعدوه هفوة كبـرى، لأن النفوس جميعا فى رأيهم خـالدة، وقد تدارك" ابن سينا" هذا النقص وبرهن على الخلود برهنة مفصلة لم يتردد الغزالى أن يأخذ بها فى "مقاصده" ويدمجها فى برهنته على وجود النفس وتجردها، رغم أنه عاد من "التـهـافت" وحـمل عليـهم فى المسـألة التـاسـعـة عـشـرة وأبطل قـولهم بسرمديتها(٥٣).

إن هذه النتـائج الثلاث: قـدم العالم، عـدم عناية الله بالعالـم، وعدم بعث الأجساد، وإن كانت نتـائج منطقية مترتبة على القـول بالفيض، إلا أنها كانت مدعاة لهجوم المدافعـين عن العقيدة والقائلين بالخلق من العدم، ولذلك لم يألوا جهدا فى تكفير كل من قال بالفيض أو سار على دربه من الفلاسفة.

ورغم ذلك فـقد سار علـى هذا النظام كثـير من الفـلاسفة فـى الشرق والغرب، وصادف هوى من بعض الفلاسفـة الذين جاءوا بعده بعد أن أدخلوا عليه التعـديلات الفرعية، ولكن النقط الأسـاسية مثل إشراق العـقل الفعال، والتميز بين الحكمـة والشريعة، والتأويل، وقدم العالم فى الزمـان ستبقى هى هى فى جوهرها(٥٣).

ولقد كان "ابن سينا" من أوائل الفلاسفة الذين اعتنقوا آراء الفارابى فى الفـيض بالكامل، ولا يختـلف جـوهر المذهب عنده عـمـا كـان عليـه عند الفارابى، فهما متشابهان جدا، ولا يزيد "ابن سينا" على آراء أستاذه إلا كثرة الاستطراد والشروح وعرض الفكرة فى صورة مختلفة.

فقـد حافظ "ابن سينا" على المبـادئ والطريقة وعدد العقـول والأفلاك وطبيعتها، ولكنه أوضح بعض النقاط وعمقها فجاءت أكثر انسجاما وتماسكا.

وإذا كان الفارابى قد قال بالفيض الثنائى، فإن ابن سينا من بعده قد قال بالفيض الثلاثى إذ يقول: "الأول يعـقل ذاته، ومن تعقله لذاته يلزم عنه عقل أول، وهذا العقل بما يعـقل الأول يلزم عنه عقل تحته (عـقل ثانى) وبما يعقل ذاته (كواجب بالأول) يلزم عنه صورة الفلك الأقـصى وكمالها وهى النفس. وبطبـيعة إمـكان الوجود الحـاصلة له المتدرجـة فى تعقله لذاته (يلـزم) وجود جرمـية الفلك الأقـصى المتدرجة فـى جملة ذات الفلك الأقصـى بنوعه... وهكذا الأمر حتى العقل العاشر (العقل الفعال) واهب الصور(٥٤).

ورغم أن هذه الآراء كانت مستهدفة أساسا لهجوم الغزالى حيث تعرض لها بالنقـد الشديد، وهى المسألة الثـالثة من المسائل العشـرين التى كفر فيـها الغزالى الفلاسفة وبدعهم إلا أن الغزالى قد أخذ بها فى بعض كتبه"(٥٥).

كذلك اعـتنقهـا الفيلسوف اليـهودى "موسى بـن ميمـون" وسار على منوالها فـى بيان كيـفية ظهـور الكثرة عن الواحـد، وإن كان قـد اختلف مع الفارابى وفلاسـفة الفيض فى أنه أثبت حدوث العـالم ذاتا وزمانا. ومما يؤكد اعتناقه لمذهبه فى الفيض قوله "إن الله عز وجل لا يفعل الأشياء مباشرة فكما أنه يحـرق بواسطة النار والنار تتحـرك بواسطة حـركة الفلك، والفلك أيضـا يتـحرك بواسطـة عقل مـفارق، وتـكون العقـول هى الملائكة المقـربون الذى بواسطتهم تتحـرك الأفلاك، ولما كانت المفارقة لا يمكن فيـها تعدد بوجه من جهة اختلاف ذواتها، إذ هى لا جسم، لزم بحسب ذلك أن يكون الإله تعالى عنده هو الذى أوجد العقل الأول الذى ذلك العـقل محرك الفلك الأول على الجهة التى بيـنا، والعقل الذى يحرك الفلك الذى يلينا هو علة العـقل الفعال ومبدؤه وعنده ينتهى وجـود المفارقة. كما أن الأجسام أيـضا تبتدئ من الفلك الأعلى وتنتهى عند الاسطقسات ومـا يتركب منها. ولا يصح أن يكون العقل المحرك للفلـك الأعلى هو الواجب الوجود إذ شارك العـقول الأخـرى معنى

واحد هو تحريك الأجسام، وباين كل واحـد الآخر بمعنى فصار كل واحد من العشـرة ذا معنيـين. فلابد من سـبب أول للكل. . . وإن فى الوجود عـقولا مفارقة لا فى جسم أصلا كلهـا فائضة عن الله تعالى "وهى الوسائط بين الله وبين هذه الأجسام كلها"(٥٦).

كذلك استند إليها "إخوان الصفا" فى تفسير ظهور الكثرة عن الواحد. وهم يرون أنه كما أن الأنوار تنبعث من طبيعة الشمس، كذلك تصدر الخلائق عن الله فيـضا وإشراقـا، وأما كيفـية صدور المتـعدد عن الواحد من غـير أن يجرى تغير فى الواحد فيبسطها الإخوان بطريقة فيثاغورية ويقولون: إن العدد الواحد وإن تركب من غـيره من الأعداد لا يتـجزأ، وهكذا يبـقى الله واحدا بعد اخـتراعه الأشـياء، وكمـا أن الواحد أصل العدد ومنشـأة وأوله وآخره. كذلك الله هو علة الأشياء وخالقها وأولها وآخرها(٥٧).

رابعا: مشكلة الفيض الفارابية من خلال منظور نقدى

إذا كان مذهب الصدور أو الفيض قد أخذ على عاتقه تقديم حلولا لكل المشاكل الفلسفية التى كانت مثارة فى البيئة الإسلامية فى ذلك الوقت كمشكلة الوحدة والكثرة، ومشكلة الشر وتبريره، ومشكلة المعرفة، وصلة القديم بالمحدث، وظهور الأنواع الجديدة، وحل مشكلة أصل الحركة الكونية. فإن هذه الحلول قد اختلفت الأقاويل فى تقدير قيمتها.

وعلى كل حال يمكننا القول بأن مذهب الفيض على ما فيه من مآخذ إلا أنه اضطلع بنصيب كبير من مسئولية المعرفة فى عصره، كما ساهم فى تفسير الكون. ولنا أن نتساءل وهل خلى مذهب فلسفى من المآخذ؟؟ فإذا حاولنا الحكم على هذه الآراء بعقلية القرن العشرين لكان فى ذلك تجن على هؤلاء الفلاسفة الذين أخذوا بها. فمما لا شك فيه أن أكثر النظريات الكونية قد تطورت تطورا كبيرا. فهل من الإنصاف أن يحكم إنسان تطورت العلوم الكونية فى عصره حتى أثبتت أن الأرض تدور حول الشمس، وأن الكواكب مركبة من العناصر الكيماوية التى نجدها على الأرض، وأنها خاضعة لقوانين طبيعية وشبيهة بالقوانين التى تخضع لها كرتنا الأرضية؟ هل يمكن له أن يحكم على فيلسوف اعتقد أن الأرض فى مركز العالم، وأن الشمس والقمر والكواكب كلها تدور حولها، وأن الأفلاك تسعة بعضها فى جوف بعض، والكواكب أجسام سماوية ولها نفوس وأن لحركاتها تأثيرات فى نفوسنا وأجسامنا وسائر الكائنات الأرضية بلغة هذا العصر...؟

لا شك أن تطور العلوم كان له أكبر الأثر فى تعديل هذه الآراء. لذا اعتقد أنه من أكبر الخطأ أن نحكم بعصرنا الحاضر على عصر مضى عليه مئات بل آلاف السنين، وحبذا لو فهمنا دلالاتها ووظيفتها ووضعناها فى

سياقهـا التاريخى وإطارها الحضارى بدلا من التشكيك والتـقريظ والتقليل من شأن فلاسفتنا العظام.

ولما كانت هذه الآراء مستـهدفة أساسا من جانب أكـثر المتكلمين الذين كانوا يقولون "بالخلق من العدم" خاصـة الغزالى ومن جاء بعده من المتكلمين كالرازى والشهـرستانى، وابن تيمـية، ثم من بعض شراح الغزالى ومـحققى كتبه كالطوسى، وخواجه زاده. لذا فـإننا سنعرض أوجه اعتراضهم على هذه الآراء.

كذلك سنتـعرض لمواقف ابن رشد الذى تميز بأنه جـدلى ماهر وأرسطى دقيق. لا يبالى بأن يـخطئ الفارابى وابن سينا ما دام فى ذلك إحـقاقا للحق وإنصافا للتاريخ، ولكنه لا يتخلى عنهمـا تماما وإن جاراهما في كثير مما ذهب إليه، إلا أنه كـان حريصا على تعـديل بل دحض آرائهما فى الفـيض، وكان هدفه من ذلك أسـاسا هو الرجوع إلي مذهب أرسطو، بالإضـافة إلى أنه لم يجد مبررا عقليا يدفعه إلى القول بالفيض. وسنعرض لذلك بالتفصيل.

ويعتـقد الغزالى أن إثبـاتهم صانعا للـعالم وفاعلا هـو الله لا يتفق مع نظرية الفيض والصدور التى قالوا بها من ثلاثة وجوه:

أولا: إن الفاعل هو من يصدر عنه العقل بإرادته وعلمه واختباره، لكنه عند الفلاسفة يصـبح العالم لازما عن الله لزوم المعلول من العلة كلزوم النور عـن الشـمس، وهو لزوم ضـروري وليس هذا من الفـعل فى شيء. إذ لا يجـوز أن يســمى كل سـبب بأى وجـه فاعلا، ولا كل مسبب مفعولا وإلا أصبحت الجمادات فاعلة ولا تسمى فاعلة إلا بالاستعارة(٥٨).

والواقع أن الغزالى قد تجنى على الفارابى وابن سينا في هذه المسألة حين اتهمهـما بأنهما يجعلان الله بلا إرادة ولا قصد كالجـماد، فالله عند الفارابى

ليس فاعلا مطبوعا مثل النار تحرق وطبعها الإحراق دائما بدون إدراك، ولكن الفاعل الكامل عنده هو الذى لا يتأخر فعله عنه، وأن تأخره يعنى أنه لم يكن تام الشـروط وأنه تجدد فيـه إرادة أو قدرة وكل ذلك مسـتحيل لأن الله لا يتغـير[٥٩]. وفى ذلك يقول الفارابى "وأنه توجد عنه سائر الموجودات على جهة فـيض، وهذا الفيض لا عن قصـد منه شبيه بقـصدنا لأجل شىء. وأن كونه عنه لا يجوز أن يكون على سبيل الطبع الخالى من المعرفة والإرادة، وأنه علة لوجود الكل على معنى أنه يعطى الكل وجودا دائما ويمنع العدم مطلقا، لا أن يعطى الكل وجودا جديدا بعد تسلط العدم عليه إلا العدم الذى يستحقه الكل بذاته، فيكون علة على أنه مبـدع والإبداع هو إدامته تأييس ما هو بذاته ليس إدامه. لا يتعلق بعلة غير ذات المبدع، وأنه ليس فى ذاته ما يضاد صدور الكل عنه فـهو بهذا المعـنى مريد لوجود الـكل فى أنه لا يجوز أن تتـجدد له إرادة لم تكن فى الأزل"[٦٠].

ولا يوافق ابن رشد الغـزالى على اتهامهم بأن اللـه ليس بفاعل عندهم بسبب أن فعله دائم لأنه لا فى اللغة ولا فى الشـاهد ما يدل قصر الفعل على الفـاعل بعلم وإرادة، بل الفـاعل بالطبع لا يخل بفـعله وليس كـذلك فـعل الفاعل بإرادة. والفلاسـفة كما يقول ابن رشـد لا يقولون أن الله ليس مريدا بإطلاق وإنما يقولون إنه ليس مريدا بالإرادة الإنسـانية، وهم اختاروا ذلك لأن الفعل الدائم أدل عندهم على الفاعلية والجود[٦١].

ثم يصف ابن رشد قول الغزالى بأن "الجمـاد لا يسمى فاعلا" بأنه قول كذب، لأن الجـماد إذا نفى عنه الفـعل فإنما ينفى عنه الفـعل الذى يكون عن العقل والإرادة، ولا الفعل المطلق كالنار مـثلا بأنها تقلب المحروقات نارا، أى تخرجهـا من شىء هو فيه بالقـوة إلى الفعل. فالجمـاد يكون فاعلا بالحقـيقة

عندما يخرج غيره من القوة إلى الفعل ولا يكون فاعلا بالمجاز إلا إذا شبه بالمريد(٦٢).

ويلتقى "الطوسى" مع "ابن رشد" فى هذا النقد فقد استعمل نفس المثال وقال إن الإرادة والطلب لا يتصوران إلا ممن له العلم(٦٣).

ثانيا: إن الفعل عبارة عن الأحداث، أى إخراج الشىء من العدم إلى الوجود. ولكن العالم عند الفلاسفة قديم أى موجود أزلا. والموجود لا يمكن إيجاده فكيف يكون العالم فعلا لله(٦٤).

والفارابى لم يقل أن العالم قديم، وإنما يثبت أن العالم من صنف الوجود الممكن، فحالما تنقطع صلته بموجده أو بعلته الموجبة يعود عدما. ولكن لما كان الله واجب الوجود بذاته، أى لا يمكن تصور عدم وجوده أزلا ولا فى المستقبل، والعالم متعلق به تعلق المعلول بالعلة، وأصبح قديما بالزمان محدثا بالذات "وإن العالم محدث لا على أنه كان قبل العالم زمان لم يخلق الله فيه العالم ثم بعد انقضاء ذلك الزمان خلق العالم، بل على أن العالم وجوده بعد وجود الله بالذات"(٦٥).

ثالثا: إن الفلاسفة يقولون أن الواحد لا يصدر عنه إلا شىء واحد، وأن الكثرة سببها اختلاف القوى الفاعلة، أو اختلاف الآلات. وهذه كلها محالة على الله تعالى. فيبقى أن تكون الكثرة صادرة عنه بتوسط العقل المجرد الذى يعرف نفسه ويعرف مبدأه فيلزم عنه وجود أمرين عند "الفارابى" : عقل ثان وفلك، وثلاثة أمور عند "ابن سينا" عقل ثان ونفس الفلك وجرمه. . . وهكذا حتى العقل العاشر الفعال الذى يلزم عنه فلك القمر، ومنها تخرج المادة للكون والفساد(٦٦).

وقد اعترض على الغزالى هذا المبدأ بأنه يستحيل كون العالم فعلا لله، لأنهم قالوا لا يصدر عن الواحد إلا شىء واحد، والمبدأ واحد من كل وجه، والعالم مركب فلا يتصور أن يكون فعلا لله(٦٧).

وقد علل الفارابى ذلك بأن الكثرة لا تخرج مباشرة عن الله وإنما بتعدد الوسائط، إلا أن الغزالى يعتقد أنه يلزم عن هذا التعدد للوسائط، ومن قولهم أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ألا يكون شيئا مركبا بل تكون الموجودات إذ عندهم الجسم مركب من الهيولى والصورة، وكذلك الفلك له نفس وجسم فمن أين صدر المركب؟ فإما يبطل قولهم لا يصدر عن الواحد إلا واحد، وإما يلتقى واحد بمركب .

وهنا يقدم الفارابى حلة المعروف عن الطبيعة الثنائية للمعلول الأول حيث يعقل الأول، ويعقل ذاته فيصدر عن ذلك عقل ثان، وفلك. . . الخ.

ولكن الغزالى يرى أن طريقة الصدور هذه تحكمات وظلمات لو حكاها الإنسان عن منام رآه لاستدل بها على سوء مزاجه، وقد اعترض الغزالى عليها من خمسة أوجه:

أولا: إن كان فى ممكن الوجود كثرة لأن إمكانه غير وجوده، ففى واجب الوجود كثرة لأن وجوبه غير وجوده.

ثانيا: لا داعى للوقوف على الاثنينية أو التثليث، بل يمكن أن يصدر عنه خمسة أشياء لا ثلاثة فقط. فهو يعقل ذاته، ويعقل مبدأه وهو ممكن، وواجب الوجود بغيره.

ثالثا: عقل المعلول الأول ذات نفسه هل هو عين ذاته أو غيره؟ فإن كان عين ذاته فهو محالا لأن العلم غير المعلوم، وإن كان غيره فليكن كذلك فى المبدأ الأول فيلزم كثرة.

رابعا: أن التثنية أو التثليث لا يكفى فى المعلول الأول لتفسيره ما ذكروه، فجرم السماء الأولى فيه تركيب على ثلاثة أوجه، ثم إن المعلول الثانى "كرة الكواكب الثابتة" من ألف ونيف ومئتى كوكب، وهى مختلفة الشكل والعظم والوضع واللون والتأثير، ولو قيل أنها نوع واحد. لصح أن كل أقسام العالم نوع واحد فى الجسمية فيكيفها علة واحدة.

خامسا: ما الفرق بين من يقول أن كون المعلول الأول ممكن الوجود اقتضى وجود جرم الفلك الأقصى منه، وأن عقله نفسه اقتضى وجود نفس الفلك منه، وأن عقله المبدأ الأول اقتضى وجود عقل منه، وبين قائل عن إنسان غائب أنه ممكن، وعقل نفسه، ويعقل صانعه فصدر عنه فلك.. إلخ، وأى مناسبة بين إمكان وجود المعلول الأول، وبين وجود فلك منه وكذلك فيما بقى فى قولهم؟(٦٩).

تلك هى اعتراضات الغزالى على قول الفلاسفة "لا يصدر عن الواحد إلا واحد" وقد رددها أكثر المتكلمين بعده كفخر الدين الرازى فى كتابه "محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين(٧٠)، والشهرستانى فى كتابه نهاية الأقدام فى علم الكلام(٧١)، وابن تيمية فى كتابه "الرسائل"(٧٢)، كما رددها شراح التهافت الطوسى(٧٣)، وخواجة زاده(٧٤). وإن اختلفت منهجيتهم عن منهجية الغزالى.

ورغم ما قدمه الغزالى من أوجه النقد المختلفة لهذا المبدأ. إلا أن تعليقه لم يضف شيئا جديدا فى حل المشكلة وكان أبعد ما يكون عن الموضوعية فى نقده إذ يقول: "إنما غرضنا التشويش وقد حصل، على أنا نقول القول صدور اثنين عن واحد هو مكابرة للعقول، ودعوة باطلة لا تعرف بنظر أو بضرورة،

وما المانع فى أن يقال أن الله عالم قادر مريد يخلق المختلفات والمتجانسات، وقد وردت به الأنبياء المؤيدون بالمعجزات، فيجب قبوله. أما البحث عن كيفية صدور الفعل من الله بالإرادة ففضول وطمع فى غير مطمع"[٧٥].

والغزالى كما نرى لم يقدم حلا لهذه المسألة سوى نظرية "الخلق من عدم"، والقول فى الاعتراضات عليها كبير، وأما حث الغزالى على عدم الطمع فى حل أصل المشكلة فهو ليس جيدا، ونحن قد ذكرنا أنه فى كتبه الخاصة يقول بما ينتقد به الفيضيين[٧٦].

أما الطوسى فقد اختلف منهجه عن الغزالى فى تناوله لهذه المسألة، صحيح أنه يتفق مع الغزالى فى النقاط الأساسية التى طرحها مثل: المعنى الحقيقى أو المجازى للفعل، والفرق بين الفاعل والعلة والمفعول والمعلول ووجوب كون الفاعل مختارا. لكنه اختلف عن الغزالى فى تناوله مسألة "الواحد لا يصدر عنه إلا واحد" فبينما اعتبرها الغزالى وجها ثالثا من وجوه بيان التلبيس على أصل الفلاسفة، رأى فيها "الطوسى" مطلبا جليلا[٧٧]. وهو وإن أيد الفلاسفة فى بعض أجزاء هذه المسألة، إلا أنه كان تأييدا مشروطا مثل قوله: "إن أردتم بالغير فى قولكم (يجب للفاعل مع أثره خصوصية ليست له مع غيره) ما ليس أثره مطلقا أو بالخصوصية خصوصية جزئية معينة فهو مسلم به لكن لا يفيد مطلوبكم"[٧٨].

أما الخواجة زاده فى "تهافته" فقد كان أكثر جرأة من الطوسى فى نقده للغزالى، ففى الفصل الخامس المتعلق بكيفية صدور العالم عن المبدأ الأول يورد "الخواجة زاده" جميع الوجوه التى ذكرها الغزالى فى الاعتراض على صدور الكثرة عن المبدأ الأول، ثم يرد على الغزالى ويعتبر أن كلامه فى اعتباره "أن فى واجب الوجود كثرة لأن وجوبه غير وجوده" هو أنه كلام غير موجه، لأن الوجود الذى يدعى كون الوجوب نفسه هو وجوده الخاص

المخـالف بالحقـيـقة لسـائر الموجـودات، ولا تسلم أنه يمكن إثبـاته مع نفى الوجوب، بل الذى يمكن إثباته مع نفى الوجوب هو الوجود المطلق(٧٩).

فإذا ما انتقلنا إلى ابن رشد(*) وجدناه يوافق الغزالى فى معظم انتقاداته بقدر ما يتعلق الأمر بالفارابى وابن سـينا، ولكنه ينكر على الغزالى اعتباره أن ما يقولانه هو مذهب أرسطو. ورغم ما تميز به نقـد ابن رشد من موضوعية، إلا أنه حين تناول نظرية الفـيض بالنقد كان متسلحـا بأسلحة أرسطية، وعلى سبيل المثال فحين تناول مـبدأ "أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد "الذى قال به الفـارابى نراه يوافق على المبدأ عـلى أساس أنه مـتفق عليـه بين القدمـاء" يقصد أرسطو "ولكنه فسره بمعنى أن الأشياء كلها تؤم غاية واحدة كالنظام فى العسكر أو رئيس المدينة، فإن فعله الواحد أو أوامره يتكثر على قواد جيشه أو مديرى مـدنه، وهكذا فعل الفاعل الواحـد عند أرسطو، فهـو فاعل مطلق، وليس كـالفاعل فى الشـاهد، إذ الأخير فـاعل مقـيد، والفـاعل المطلق ليس يصدر عنه إلا فـعل مطلق، والفعل المطلق لا يخـتص بمفعول دون مفـعول. فهناك موجودا واحد تفيض منه قوة واحدة بها توجد جميع الموجودات(٨٠).

كذلك يذهب ابن رشـد إلى أن قولهم بأن الفـاعل الأول لا يصدر عنه إلا واحد يناقض قولهم أن الذى صدر عن الواحد الأول شىء فيه كثرة، لأنه يلزم أن يصدر عن الواحـد واحد - إلا أن يقولوا أن الكـثرة التى فى المعلول الأول كل واحـد منهـا أول - بيـد أن هذا لابد أن يؤدى بهم إلى القـول بأن الأوائل كثيرة.

ويصف ابن رشـد هذه الأشياء بالخـرافات ويقـول: كيف خـفيت هذه الأشياء على الفارابى وابن سينا؟ ويعتبر أقاويلهم أضعف من أقاويل المتكلمين ولا تجدى على أصول الفلاسفة، مـا لا تبلغ مرتبة الإقناع الخطابى فضلا عن الجدلى(٨١). والموقف الصحيح هو أن يقال بأن المعلول الأول فـيه كثرة ولابد أن يكون من هذه الكثـرة واحد، فـوحدانيـته اقـتضت أن ترجع الكثـرة إلى

الواحد، وتلك الوحدانية التى صارت بها الكثرة واحدا تعد معنى بسيطا صدرت عن واحد بسيط. وبذلك تصبح القضية "أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد" صادقة، وكذلك القضية الواحد يصدر عنه كثرة صادقة أيضا(٨٢).

وهكذا يفسر ابن رشد العلاقة بين الواحد والكثير أو فكرة صدور المبادئ بعضها عن بعض تفسيرا لا يستند إلى نظرية الفيض، وإنما تقوم على أساس أن لهذه المبادئ لها من المبدأ الأول مقامات معلومة لا يتم لها وجود إلا بذلك المقام منه. وهذا الارتباط بين هذه المبادئ هو الذى يوجب كونها معلومة بعضها من بعض وجميعها من المبدأ الأول، وأنه لا يفهم من الفاعل والمفعول، والخالق والمخلوق إلا هذا المعنى وكذلك ارتباط كل موجود بالواحد(٨٣). فابن رشد هنا يستند إلى مبدأ أرسطو فى اعتبار قوة التحريك من الله كمعشوق، فيجيز صدور الكثرة من الواحد على أساس مذهب أرسطو المعروف فى العلة الغائية(٨٤).

أما "أبو البركات البغدادى" فبقدر ما وافق الفلاسفة "الفارابى وابن سينا" فى اعتبار أن الواحد هو مبدأ وغاية كل شىء، وأن وجوده اقتضى مع أنه مريد قدم المعلول الأول بالزمان، وبقدر ما يقبل الترتيب الذى وضعوه للأفلاك والعقول والنفوس (وهو يعتبر العقول الفلكية ملائكة)، إلا أنه يعتبر ذلك أقل مما وصفوه فى الواقع. كما أن نقده لهم يفتح حلا جديدا لمشكلة علاقة الله بالعالم. وهو يرى أن القضية القائلة: "لا يصدر عن الواحد إلا واحد" قضية صادقة، ولكنها لا تنتج ما أنتجوه. فإذا أوجبوا للمعلول الأول صدور شيئين أو ثلاثة أشياء بحسب اعتبارات متصورة معقولة، فلم لا يحصل ذلك لله نفسه؟ فيقال بدلا من القول أن المعقول الأول بما يعقل من الأول يصدر عنه كذا. . . إلخ، يقال أن الأول بما يعقل ذاته عقلا أوليا بوحدانيته وبذاته يصدر عنه عقل أو فلك. فإذا أوجده عرفه وعقله موجودا كان بما يعقله

يصدر عنه آخر غيره. وهكذا يعقل فيوجد، ويوجد فيعقل. وتكون مخلوقاته عنده دواعي مخلوقاته، فيوجد الثاني لأجل أول وثالث لأجل ثان... وهكذا[٨٥]. كما جاء في خبر الخليقة أنه خلق آدم أولا، وخلق منه ولأجله حواء، ومنهما ولأجلهما ولدا. لست أقول أن الرأى هذا، لكن هذا في القبل والبعد العلى، لا في الزمان حتى لا يخرج عن قولهم أصلا[٨٦].

والبغدادى يحاول هنا أن يتلمس وجوه الحل الصحيحة حتى لا يتناقض مذهب الصدور الإسلامى مع أصوله التى هى صحيحة فى ذاتها ولكن الخطأ وقع من تطبيقها.

ويتساءل فى محاولة لحل هذا الإشكال لم يقال أنه تعالى جاد فأوجد فلم يقتصر إيجاده على موجود واحد، بل أوجد بذاته عن ذاته بغير سبب ثان موجودا أولا، ثم بجريرته ولأجله - إما من جهة تصوره له وإما من جهة إيجاده - موجودا آخر، وذلك الموجود الأول كذلك أيضا تصدر عنه أشياء بحسب ما يتصور ويشاء من تصوره، فالله تعالى يخلق الموجودات فتوجد عنه، وعما عنه، والذى عنه منه لأجله، ومنه لأجل ما عنه... فيخلق شىء لأجل شىء فتكون الموجودات عن الموجودات كنار جزئية عن نار. وتكون عن العلل الأولى كالنار الكلية عن الموجود، ولا يلزم ذلك النسق فيكون من أفعال الله تعالى القديم الذى هو أول الخلق، ومنها الحديث المحدث فى الجزئيات المتجددة مثل إنزال الغيث وتحريك الرياح... فيكون الله تعالى بحسب ما وجب من مبدأيته الأولى وقدرته وحكمته أراد الخلق بأسره على طريق الجملة لإيجاد كل ممكن الوجود، ثم على طريق التفصيل لإخراج كل ممكن فى التصور والتقدير إلى الفعل، فيكون فى تقديره وتوقيته أزليا وزمنيا. الزمنى لأجل الزمنى، والمتقدم لأجل المتأخر، والمتأخر لأجل المتقدم، والشخص لأجل النوع من جهة دوام البقاء، والنوع لأجل الشخص من جهة

الحصول فى الوجـود، فتصدر من الموجـودات أشياء يكون الله تعالى فـاعلها بذاته ويكـون صـدورها عنه ومنـه بذاته. . . ويلزم فى ذلك مـا لزم من أن الواحد بذاته لا يصـدر عنه إلا واحد، فهذه أشـياء كثيـرة صدرت عن واحد بأسباب كثيرة مقتضيـة كما اقتضى عند أصحاب أرسطو أن يصدر عن الواحد الذى هو المعلول الأول بحسب التطوّرات الكثيرة أشياء كثيرة(٨٧).

ونلاحظ من خلال هذا النص أن أبو البـركات البغدادى ينقـد أصحاب مذهب الصدور، ويؤكـد حلا لإشكال الصدوز على القول بـالخلق الإجمالى الإمكانى، ثم الخلق التفـصيلى العقلى وكأنه قصـد به فعل الخلق الأول الذى تخلق فيه الأشـياء جملة فى العقل والعلم الإلهى، ثم يفـصل هذا الفعل بعد ذلك تدريجيا مع فعل الخلق المستمر. وبذلك يؤكد البغدادى حرية الله المطلقة فى الخلق ودوام هذا الفعل، ويرفض الحتميـة والضرورة المسيطرة على الأشياء والتى تتجلى فى فعل الصـدور عند الفارابى وابن سينا عن طريق نظرية الخلق المتعدد المراحل.

ولكى يبـرهن أبو البـركـات البغـدادى على خطأ الفـارابى وابن سـينا بجوهرية الوسـائط الموجودة بين الواحد الأول وبين سـائر الموجودات، أعطى مثـال الشمس التى تنعكس أشعـتها على مـرآة فتضيـؤها، ثم تنعكس بعض الأشعة من المرآة على حائط فتضـيؤه أيضا، وتقع بعض الأشعة الأخرى على حائط آخر فتضيؤه وهكذا إلى داخل النوافذ والكهوف. ومن المعلوم أن الضوء كله صـدر عن الشمس. فـلا يجب أن تقـول أن الضوء صـدر عن المرآة، أو الحائط لأن الشعاع فى الأصل من الشمس ثم انعكس على هذه الأشياء فظهر لنا.

وهكذا أثبت "البـغدادى" أن الله هو العلة الأولى الجـامعـة وهو الذى يخلق باسـتمرار ودون توقف وفى جـميع الاتجـاهات وليس فقط على البـعد

الطولى التنازلى كما هو الحال فى صدور الكثرة عن الواحد فى نظرية الفيض، بل هو متعدد الاتجاهات طوليا وعرضيا وأفقيا ورأسيا. . .إلخ.

ومن خصائص هذا الخلق أنه إرادى ضرورى كما يصدر الضوء عن الشمس أو الحرارة من النار، بل هو صادر عن إرادة وقدرة مطلقتين لهما معرفة وعلم بكل ما تفعل وبجزئيات ما تفعل. فالله خالقا بالذات وليس بالطبع كما يرى الفارابى وابن سينا[٨٨] (وقد أثبتنا تجنى المتكلمين عليهما فى هذه النقطة بالذات).

ونود أن نشير إلى أن هذه النظرية قد تعرضت للنقد من جانب كثير من الباحثين والفلاسفة المحدثين[٨٩] ورغم أن أكثرهم لم يخرج فى نقده عن فحوى ما ورد فى نقد القدماء من متكلمين وفلاسفة، إلا أنه كانت هناك محاولات جديدة فى تناولها لهذا النقد.

فالدكتور "عاطف العراقى" على سبيل المثال يعرض نقده من وجهة نظر عقلية ويتساءل ما المبرر العقلى الذى دفع الفارابى إلى القول بأن "أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد" فى الوقت الذي يخلع فيه صفات غاية فى السمو على ذاته تعالى؟؟ فالفارابى الذى كان حريصا على نفى المماثلة بين الله من جهة، والموجودات من جهة أخرى - خاصة فى تناوله صفات العقل والعشق وغيرها - نجده مصرا على هذه القضية الخاصة برأيه فى الفيض أو الصدور، فإذا فرضنا جدلا أن الموجودات - ماعدا الله - يمكن أن يصدر عن كل موجود منها موجودا واحد فقط، فلا يمكننا أن نطبق هذا الكلام على الله تعالى نظرا لأن صفاته (عالم الغائب) تختلف اختلافا رئيسيا عن صفاتنا (عالم الشاهد)[٩٠].

كذلك يشير د. عاطف إلى نقد آخر لم يتناوله أحد من قبل وهو خاص بانسياق الفارابى وراء فكرة الأفضل والأشرف فى بيانه لمراتب الموجودات وهى فكرة لا تقوم على جذور عقلية واضحة[٩١].

أما نقد الدكتور "حسام الألوسى" فقد تميز بالموضوعية حيث أشار إلى ما حققته النظرية من جوانب إيجابية، كما أشار إلى جوانب القصور أو السلبية فيها.

فمن أهم جوانبها الإيجابية: أنها تعتبر انتصار للحتمية والسببية والخط العلمى، على عكس ما تمثله المدارس الكلامية ومدارس أخرى من أن العلل الطبيعية غير فاعلة، وإنكار السببية الطبيعية كالأشاعرة مثلا.

كما أنها انتقدت حلول المدرسة المادية مما أبان قصورها فى تفسير ظهور الأنواع الجديدة أو تفسير المعرفة مما دفع الماديون لحلها على أسس جديدة ظهرت مع المادية الدياليكتيكتة والفلسفات المادية الأخرى.

أما بالنسبة لجوانب القصور والسلبية فيها فقد ذكر الكثير منها، والذىساير فى أكثره القدماء - وقد تخيرنا اثنين منها لم يردا فى ثنايا تناولنا لنقد النظرية عند القدماء وهما:

١ - أن الحل الفيضى يقوم أساسا على بداية مغلوطة. أعنى وصفهم أن العالم ممكن، وأن وجوده ليس ضروريا، وأنه صادر عن علة غير مادية، وقد وضحت هذه الصعوبة فى تفسيرهم ظهور الموجودات المادية (أجسام الأفلاك والكواكب من جهة، وموجودات العالم الأرضى من جهة أخرى). فقد جعلوا كل فلك وكوكب يصدر عن طبيعة الإمكان فى العقول من تعقلها لهذا الإمكان، وقد نسوا أن هذا الإمكان أمر عدمى وفرض ذهنى، لأن العقول دائما واجبه بغيرها لقدمها بالزمان وعدم انفكاكها عن الله ولو لحظة واحدة. فمتى كانت ممكنة؟ ثم أنهم أجلوا ظهور الكائنات الأرضية إلى العقل العاشر وكأنهم بذلك يحسبون أن خصومهم ينسون، وفجأة، ومع العقل العاشر، وهو ليس ماديًا على الإطلاق تخرج - بحسب

قولهم - الهيولى أو المادة العامة لجميع ما فى عالمنا من أشياء، وكذلك تصدر بذور الأشياء بمعنى طبائعها ونفوسها وخصائصها التى تميز بعضها عن بعض، فكأنه صدر جسم عن جسم فى الوقت الذى يحتمون فيه صدور جسم عن غير جسم أو عن صورة مفارقة. فهذا هو أساس المشكلة. كيف يصدر جسم عن لا جسم؟ ولا دليل لهم على ذلك سوى إرجاعهم كل شىء لفاعل غير مادى تحت تأثيرات كلامية كما لاحظ ذلك ابن رشد وغيره(٩٢).

٢ - أن تبريرهم للشر غير مقنع. فتناقص القوة إذا كانت بطبيعتها مما ينفذ، وتناقص وجود الأشياء حتى تصل إلى الهيولى لا يقنع أحد خاصة مع الله صاحب القدرة المطلقة، أما قولهم عن كوارث الطبيعة أنها شر عارض اقتضاه خير العالم الكلى هو مصادره على المطلوب. فنتيجة لربطه بالله يرون أن أساس طبيعته أنه خير، وهو يعبر عن نظرة تفاؤلية لا تعكسها الأشياء الطبيعية إذا نظرنا إليها نظرة محايدة، كما أنها تعبر عن نظرة تبريرية لخدمة النظام العبودى الطبقى ولتبرير الشرور البشرية. وإذا كان هذا التبرير صادقا بالنسبة للشرور البشرية وأيضًا الطبيعية، فقد استطاع الإنسان أن يفهم قوانين الأشياء وأصبح أكثر قدرة على التكيف معها أو تكييفها معه، كما حاول أن يخلق ظروفًا أكثر إنسانية وأقل شرورا. إذن فبالإمكان خير مما كان وفى استطاعة الإنسان تبرير الشر بدلا من الانصياع لرأيهم بعدم إمكان تبديل شرور هذه الدنيا، وأنها نتيجة لخطيئة كوّن أنفسنا فى أجسام(٩٣).

وأخيرا فإننا من حقنا أن نقول أن المدرسة الفيضية قدمت محاولة جادة لحل الصعوبات الأساسية لحلول المدارس السابقة والثنائيات الكبرى (أفلاطون

- أرسطو - والأديان) إلا أننا نرى أن هذه المحاولة لم تكن ناجـحة تماما وقد ظهر ذلك من أوجه النقد الكثيرة التى تعرضت لها.

خامسا: الفارابى بين قدم العالم وحدوثه

مما سبق لنا كيف أن الفارابى قد ارتضى لنفسه القول بالفيض ليبين لنا كيف وجد العالم، وكيف خرجت الكثرة من الواحد البسيط. ونود الآن أن نبين رأيه فيما يتعلق بمشكلة أصل العالم وتحديد طبيعته، وكيف يمكن عبر الهاوية السحيقة بين الوجود والعدم حينما يتصل واجب الوجود بممكن الوجود. فقد كان ذلك مثار جدل وخلاف عظيم بين الفلاسفة من جهة والمتكلمين من جهة أخرى.

ويعتبر الفارابى من أوائل الفلاسفة الذين تناولوا هذه المشكلة بالبحث والدراسة بعد أن تشعبت حولها الآراء وانتشر الجدل، فنحن لا نجد عند "الكندى" ما يدل على إدراكه لعمق المشكلة والآراء والحلول الأخرى المطروحة فى الساحة الفلسفية بعده وقبله، كما نجد لو تعاملنا مع الفارابى وابن سينا. مثل موقف المتكلمين وتشعب أقوالهم فى العلاقة بين الله والعالم، وبين زمن العالم والأزلية التى لله، ومثل مناقشتهم لدليل العلة التامة، واستحالة الترجيح بلا مرجح وهل بين الله والعالم زمان؟؟ كذلك لا نجد الحل الفيضى الذى ارتضاه الفارابى والقائل بالقدم بالزمان والحدوث بالذات وكل ما يحيط به من أدلة وردود، كما لا نجد الحل الذى ارتضاه أفلاطون، والرازى الطبيب ومن يقول بقدم الهيولى وبالصنع فقط.. إلى غير ذلك من الآراء التى كانت منتشرة فى الساحة الإسلامية(٩٤).

ورغم أن نظرية الفيض قد قادت الفارابى إلى القول بالقدم بالزمان والحدوث بالذات، إلا أننا وجدنا الفارابى فى كتبه ورسائله يقف حائرا أمام قضية حدوث العالم أو قدمه، فقد تردد فى بعض الأحيان فى ترجيح أحد الأمرين على الآخر، بل إنه قد ذهب إلى تأويل آراء من يقول بالقدم "كأفلاطون وأرسطو" فى محاولة منه للجمع بين رأييهما واعتبار أنهما

يقولان بحدوث العالم إيمانًا منه بأن ذلك يتفق مع أصول عقيدته الإسلامية. مما حدا ببعض الباحثين المحدثين إلى اعتبار أن الفارابى يقول أيضًا بحدوث العالم استنادًا إلى هذه المحاولة(٩٥).

ويتساءل "لويس غرديه" ماذا جرى لهؤلاء الفلاسفة ذوى المستوى الرفيع مثل الفارابى، وابن سينا، وابن رشد وغيرهم حتى أخفقوا فى مواضع من الفكر الفلسفى كمشكلة الخلق وحرية الله فى عملية الخلق، ولقد اتسمت تصريحاتهم بشىء من الاضطراب ناتج من أن اجتهادهم لم يكن فى فهم العقائد والدفاع عنها، بل كان اجتهادًا فى التوفيق يأخذ من هذا ويترك من ذاك، كانوا يجتهدون فى التوفيق بين فلسفتهم وبين القرآن اجتهادا يشبه إلى حد ما اهتمامهم بأن يجمعوا فى مسلك واحد أفلاطونية الفكر اليونانى وأرسطيته، فأكسبهم هذا الاجتهاد مفهوم إله لم يكن علة غائية ومحركة فقط، بل علة فاعلة للعالم"(٩٦).

حقا لقد وقف الفارابى أمام مسألة قدم العالم أو حدوثه مترددا حائرا، ورغم أنه لم يصرح بالقول بالقدم إلا أن واقع مذهبه يقول بالقدم(٩٧). خاصة وأنه قد أثبت قدم المادة الأولى الفائضة عن واهب الصور، إلا أنه لما وجد أن ذلك قد يتعارض مع مبادئ عقيدته حاول عن طريق سلسلة الوسائط إثبات الخلق، وهكذا ورغم أنه يقول بقدم مادة العالم إلا أنه لم ينكر الخلق ولم ينكر وجود الله، فذهب إلى "أن العالم محدث بالذات قديم بالزمان"، وما كان ليصل إلى هذه النتيجة التى رأى أنها لا تتعارض مع نزعته الإسلامية، وهى فى نفس الوقت تبعد عن شبح القدم ذاتا وزمانا كما هو الحالى عند أرسطو لولا أنه اعتمد على بعض المقولات التى استعارها من فلسفته الطبيعية والإلهية ليقيم عليها دعائم هذه النتيجة. فما هى هذه المقولات؟ وكيف أثبت عن طريقها قدم العالم؟ وهل وجدت قبولا من

أصحاب نظرية الخلق من عدم، أو ممن يقولون بقدم العالم دون الاعتماد على نظرية الفيض؟؟ هذا ما سنوضحه الآن.

إن بحث مسألة قدم العالم أو حدوثه عند الفارابى تعنى الإحاطة بفلسفته من مختلف جوانبها. ذلك لأن قضية وجود العالم أساسًا هى قضية فلسفية تشمل قضية العلاقة بين الوجود والماهية من ناحية، والعلاقة بين الوجود وكل من الحركة والمكان والزمان من ناحية أخرى، كما ترتبط بالوجود الميتافيزيقى والطبيعى فضلا عن ارتباطها بالوجود الواجب والممكن.. وهكذا ترتبط هذه المسألة بمقولات العلم الطبيعى والعلم الإلهى عنده، ولما كان من الصعوبة بمكان فصل مقولات العلم الطبيعى عن العلم الإلهى فى هذه المسألة بالذات، ونظرا لتداخل الجانبين فإننا سنتناول هذه المقولات من خلال الرجوع إلى مصدريها وهما العالم الميتافيزيقى والعالم الطبيعى. ولنبدأ بالمادة والصورة عنده:

يصرح الفارابى مرارا "بأن الهيولى والصورة صادرتان عن العالم العلوى وليستا قديمتين بالذات فيقول "واشتراك الأجزام السماوية فى معنى واحد وهو الحركة الصادرة عنها يصير سبب اشتراك المواد الأربع فى مادة واحدة. واختلاف حركاتها يصير سببا فى اختلاف الصور الأربع وتغيرها من حال إلى حال يصير سبب تغير المواد الأربع وكون ما يتكون منها وفساد ما يفسد منها" (٩٨).

فالمادة الواحدة التى تشترك فيها العناصر الأربعة التى هى (الهواء والماء والتراب والنار) هى الهيولى المطلقة أو المادة الأولى، أى الحامل الذى هو غير معين بصفة ما وليس حاصلا على أية صورة من صور الأجسام الطبيعية، ولكنه قابل لحمل جميع الصور. والأجسام الطبيعية كما مر بنا عند الفارابى فتنحل إلى العناصر الأربعة، وكل واحد من هذه ينحل إلى هيولى أولى

وصورة، أما الصور الأربع فهى (صوره المائية والترابية والهوائية والنارية)، وما الكون إلا هذه العناصر مجتمعه وانتقالها إلى كما لها. مثل البذرة تصير شجرة، وأما انحلالها فهو فساد الشيء. غير أن الصور ليست كلها صور جسمية فهناك صور لا يمكن أن تكون الموجودات المتحصلة بتلك الصور مواد لصور آخر. فتكون صور تلك الموجودات صورا لكل صورة تقدمت قبلها وهذه الأخيرة أشرف الموجودات الممكنة"(٩٩).

والصورة المادية نفسها أقدم من وجود المادة الجسمية يمنحها "واهب الصور فيتم الوجود. وبهذا يفترق الفارابى عن أرسطو ويفصل نفسه عنه فصلا قويا. فبينما يقول أرسطو بالمادة والصورة ليفسر التغير فى عالم قديم أزلى. إذ بالفارابى يستخدم المادة والصورة ليفسر الخلق الذى جاء به القرآن(١٠٠). وما الوجود إلا اتصال المادة بصورتها والعدم انفصالها عنه، والصور موجودة أزلا فى العقل الفعال الذى يعطيها فيتحقق الكون ويسلبها فيحدث الفساد. فالله عنده صور ما يريد إيجاده لأنه لا يوجد شيئا جزافا وعلى غير قصد، فالأشياء بعد أن كانت فى علم الله صورا عامة أى ماهيات فقط، تتحول إلى هويات وتصبح حقائق فعلية. وهذا التحول إنما هو من جانب الله(١٠١).

وهكذا يعتبر الفارابى أن المادة قديمة بالزمان بينما هى محدثة بالذات، لأنه يرى أنها تفيض بلا زمان عن العقل العاشر وبتأثير الأفلاك العليا. والقول بحدوث الهيولى وإبداعها لا يبقى مجالا للشك فى صحة اعتقاد الفارابى بحدوث العالم ذاتيا إذ أن أحد أدلة أرسطو لإثبات قدم العالم هو دليل قدم الهيولى على أساس استحالة الخلق من عدم محض(١٠٢). وبذلك خرج الفارابى من غموض المادة الأرسطية إلى هيولى وعناصر أزلية يشكلها ويصورها العقل الفعال على مقتضى الحكمة الإلهية.

كذلك يربط الفارابى بين قدم العالم وبين قدم الحركة والزمان. ذلك لأن الزمان عنده هو مقياس حركة الفلك، فإذا لم يكن العالم لم يكن الزمان ولا الحركة والعكس صحيح فالذين جعلوا العالم حادثًا أثبتوا حدوث الزمان والحركة وجعلوهما مبتدأين كما هو الحال عند الكندى والمتكلمين[١٠٣]، والذين اعتبروا العالم قديمًا بالزمان جعلوهما قديمين كما هو الحال عند الفيضيين (من أمثال الفارابى وابن سينا) وهؤلاء جميعا يتبعون أرسطو الذى عرّف الزمان بأنه "مقياس الحركة حسب المتقدم أو المتأخر، أو مقياس حركة الفلك المحيط".

يقول الفارابى "وللزمان بدء وبدؤه هو الأول المحض - أى الله - وبدء الشىء غير الشىء . . . - وكل العالم إنما هو مركب فى الحقيقة من بسيطين وهى المادة والصورة. . . فكونه كان دفعة بلا زمان وكذلك فساده بلا زمان. . وأجزاء العالم متكونة فاسدة فى زمان والله تعالى الذى هو الواحد الحق مبدع الكل لا كون له ولا فساد"[١٠٤] والفارابى يميز هنا بين كون العالم وفساده ككل أى وجوده وعدمه جملة، وبين تكوّن وفساد أجزائه، فإذا كان الكون هو تركيب أو شبيه به، والفساد انحلال أو شبيه به. فإن أقل ما يقع عليه التركيب والانحلال شيئان؛ لأن الشىء الواحد لا تركيب فيه ولا انحلال ولا يجوز ذلك إلا فى زمان. ومن هنا نفهم لماذا يكون الله الواحد البسيط الحق لا كوّن له ولا فساد.

أما قوله "وللزمان بدء وبدؤه هو الأول" فهو نفى لأن يكون للزمان ابتداء وذلك بأن يكون الله وحده وليس معه عالم ولا زمان، ثم بعد مضى آماد أوجد الله العالم فابتدأ معه الزمان الذى هو عدد أو مقياس حركة الفلك المحيط بالعالم أو ما شابه؛ لأن سبق الله للعالم بالزمان يلزم أن يكون الله معطلا عن الفعل والإيجاد، ثم فعل بعد أن ظل غير فاعل. وهذا يخالف دليل العلة التامة عنده.

فالزمـان عند الفارابى أزلى أزلية الله طالمـا أن ابتداءه هو الله، والله لا بداية له(١٠٥). فإذا كان قد قال بالإبداع بالنسبة للأزلية فى إطار مذهبه القائم على الفيض كنا سبق وأشرنا فإننا نجده فى مسألة الأبدية(*) يتعاطف مع رأى أفلاطون وتبنى رأبه الأسطـورى الذى يقول به وحاول الدفـاع من خلاله إلى حد ما عن أبدية العـالم. فقال بأنها ليست كأبـدية النموذج، التى هى ممتنعة على الكائن الحادث، ثم قال بعد ذلك أن خـيرية الصانع تأبى أن يعدم أحسن ما صنـع. إذ يقول فى الجمـع بين الحكيمـين "كان العالم فـى الأصل مادة رخوة أى غير متعينة، ولكنهـا قابلة للتعيين... ثم فكر الصانع فى أن يجعل العالم أبديا، لا كأبديـة النموذج فإنها ممتنعة على الكائـن الحادث فعنى يصنع صورة متحركة للأبدية الثابتة. فكان الزمان يتقدم على حسب قانون الإعداد، وكانت الأيام والليالى والشهور والفصول ولم تكن من قبل. ورأى الصانع أن خيـر مقـياس للزمـان حركات الـكواكب فأخذ نـارا وصنع الشمس والقـمر والكواكب الأخرى مشتـعلة مستديرة، وجعل لكل منها نفـسا تحركه وتدبره، ولما كان مبدأ التدبير إلهيا بالضرورة فقد صنع هذه النفوس بما تخلف بين يديه من صنع النفس العـالية، أى أنه جـعل تركيـبهـا أقل دقة من تركـيب هذه، فكانت أدنى منها مرتبة، ولكنها إلهية مثلها عاقلة خالدة، يأتيها الخلود لا من طيب عنصـرهـا بل من خـيـرية الصـانع يأبى عـليـه أن يعـدم أحـسن مـا صنع"(١٠٦).

فإذا كان الـفارابى قد ارتضى جوهر الرأى الأرسطى فى تعـريف الزمان وتعلقه بالحركـة على أنه عدد لها، فإنه بالتالـى قد سلم بأنه لا بداية لها ولا نهاية، "ولا يجـوز أن يكون للحركـة ابتداء زمانى ولا آخـر زمانى"(١٠٧). فالزمان إذا كان عنده كم متصل، وأنه شىء متـجدد منقضى غير قار، كما أنه يطابق الحركة المسـتديرة الدائمة إذ عليها يتوقف الزمـان فى وجوده، فإن هذا

الارتباط بين الزمان والحركة المستديرة الدائمة عنده قد أداه إلى القول بأن كلا من الزمان والحركة حادث، ولكن حدوثهما هو حدوث إبداع، لا حدوث زمان، أى أن محدثهما يتقدمهما بالذات لا بالزمان، وإذا كان الزمان يلحقه اللاتناهى بمعنى أنه وهو مقدار الحركة لا أول له ولا آخر، فإن الحركة التى هى مقداره يجب أن لا يكون لها أول ولا آخر.

ولما كان الزمان والحركة لا وجود لهما إلا فى الجسم - لأن الزمان هو زمان الجسم أى مدة وجوده، والحركة هى حركة الجسم وليس لها وجود مستقل - فالحركة إذا لا تكون إلا لما له زمان. وعلى هذا فلابد أن تكون الحركة موجودة إذا وجد الجسم. إذا فالجسم أو العالم والحركة والزمان موجودة معا لا يسبق أحدهما الآخر حيث يقول: "أن العالم محدث لا على أنه كان قبل العالم زمان لم يخلق الله فيه العالم ثم بعد انقضاء ذلك الزمان خلق العالم، بل على أن العالم وجوده بعد وجوده (الله) بالذات"(١٠٨).

وهكذا يقول الفارابى بحدوث العالم ولكنه حدوث من نوع خاص لا يدخل فيه عنصر الزمان، وإنما هو عبارة عن إبداع حدث دفعة واحدة بلا زمان، وعن حركته حدث الزمان. فالعالم قديم بالزمان حادث بالذات. والإبداع لا يخضع للتجزئة ابتداء.

ويرى د. جعفر آل ياسين أنه لا تناقض بين ما وصل إليه الفارابى من تلك الدفعة اللازمانية، وبين قوله عن إيجاد يتبعض فى الزمان سواء كان تبعضه فى لحظات، أو فى ستة أيام فهو لاحقًا وليس سابقا أو معادلا لذلك الإيجاد أو الإبداع فى غير زمان. فالحديث عنها حديث عما صورته الإرادة الإلهية لا عن الإرادة ذاتها، لأن بدء الشىء غير الشىء وهذا هو الفاصل بين الموقفين. فليس بينهما تناقض أو مفارقة. فإذا كان الفارابى قد تمسك بالفكرة

كدلالة لا زمان لها، فإن الكتب السماوية قد حكت بعض مراحلها لنا ولا فرق بين القولين[١٠٩].

ويعلل قوله هذا بأن الفارابى وغيره من أصحاب هذا الرأى قد اتخذوا موقفا من أصحاب نظرية الجوهر الفرد تحسبا لما ستؤدى إليه من القول بالحدوث الذى أثبتته الفرق الكلامية، وكانت الخطوة الرئيسية فى هذا الموقف هو نفى الخلاء، وأن كل مقدار لا يمكن أن ينتهى إلا أن يكون له جزء لا ينقسم لأنه لا يمكن من الأجزاء التى لا جزء لها أن يتآلف جسم، وكذلك الحال بالنسبة للحركة والزمان والمقادير والأعداد[١١٠].

وكذلك الحال فى الحركة فإننا نثبت وجود الحركة فى الوقت الذى نفترض فيه عدمها. ولذلك فهى قديمة بالزمان وبدايتها هو المحرك الأول (أى الله) وهى محدثة بالذات لا بالزمان لأنه ليس بينها وبين الله زمان لم تكن موجودة فيه[١١١].

إلا أن فكرة الزمان والحركة لن تفيد بحد ذاتها فى إثبات قدم العالم بالزمان إن لم ترتبط بفكرة الإمكان، والقوة والفعل، والعلة التامة، واستحالة الترجيح بلا مرجح، ولذلك شرع الفارابى فى بحث تلك الأمور بما يدعم فكرته عن قدم العالم.

فإذا كان أصل العالم بالإمكان، وكان تصور هذا الأصل فى الذهن مرتبطا بتصور الواجب الذى لم يسبق بإمكان، فوجود العالم إذن ليس متأخرا بزمان عن وجود الواجب، ولكن لأن الفارابى قبل أن يكون تحقق العالم ووقوعه عن أمر خارج عن طبيعته - أعنى عن ذلك الواجب الذى لم يسبق بإمكان - فالعالم قديم بالزمان وحادث فى الوقوع. بمعنى أن وقوعه من غيره وليس من ذاته. وفى ذلك يقول الفارابى "الماهية المعلولة لها عن ذاتها أنها ليست، ولها عن غيرها أنها توجد، والأمر الذى عن الذات قبل الأمر الذى

ليس عن الذات، فللماهيـة المعلولة أن لا توجد بالقـياس إليها قـبل أن توجد فهى محدثة لا بزمان تقدم" (١١٢).

ويؤكد الفـارابى أن الحاجـة إلى الله هى الإمكان وليس الحـدوث بقوله " لما كانت الممكنات واجبًا فيها أن تنتهى إلى موجود لا سبب له وإلا كان يلزم إذا وضع طرفان وواسطة وكـان موضع الطرف الأخيـر معلولاً والأول علة أن يكون الأول أيضًا حكمـه حكم الواسطة سواء كانت هذه الوسـائط مـتناهية أو غير مـتناهية، فوجب أن يكون فى الموجودات موجـود لا سبب له وذلك بعد أن توضع العلل والمعلولات مـوجودة معا، إذ المـعلول لا يصح أن يوجد من دون العلة، وإذا حـصل وجوده فإنـه إن استغنى بـعد وجوده عن العـلة صار واجب الوجود بذاته بعد أن كان ممكنا ومحـتاجًا إلى العلة. والحدوث لا يفيد وجود المعلول الواجب لذاته، فـإن الحدوث أيضًا لعلة هذه صفـته. وبالجملة فلا تأثير للفاعل أى فى الحدوث أى فى سبق العدم أن يكون مثل هذا الوجود مسبوقًا بالعد، بل هذا له من ذاته، وماله من ذاته فلا سبب له" (١١٣).

إن الحـاجة إلى الله هى الإمكان ولـيس الحدوث، لأنه طالما أن العـالم ممكن الوجـود بـذاته، أى يمكن أن يوجـد، ويمكن ألا يـوجـد فـهـو ليس بالمستحيل الذى لا يـمكن أن يوجد، وهو ليس بالواجب بذاته الذى هو دائما موجود ووجوده من ذاته لا عن علة. وطالما أن العالم هذا شأنه فلا بد ليصير موجـودا من فاعل أو علـة، وبما أن العلل والمعلولات لا تتسلسل إلـى ما لا نهـاية له فسنصل إلى علة لا عـلة لها، وهى الواجب الوجـود بالذات. ولو تصورنا الله غير مرتبط بالعالم بعد ذلك فإن العـالم سيعود عدما لأنه سيرجع إلى طبيعة الإمكان. ومن هنا ربط الفارابى بين وجود الله ووجود العالم ربطا محكما لا يستغنى فيه العالم عن الله أبدا "متى وجد للأول الوجود الذى هو له، لزم ضـرورة أن يوجد عنه سـائر الموجـودات"، فالعـلة الكاملة هى التى

تعطى الوجـود وتبـقى عليـه ويســمى هذا عند الفـارابى وفـلاسفـة الفـيض إبداعا(*).

والفاعل الكامل هو الذى لا يـتأخر فعله عنـه. لأن تأخره يعنى أنه لم يكن تام الشروط وأنه تجـددت فيه إرادة أو قدرة وكل ذلك يستـحيل على الله تعالى لأنه لا يتغير.

ولما كان وجـود الممكن وعدمـه متـساويين (إذ هو يبـتعد عـن الوجود والعـدم بمقدار واحـد)، فالكائنات قـد خلقت من الإمكان فـإننا سنصل إلى نتيـجة مفادها أن الكائـنات لم تخلق من العدم بل من شىء غيـر معلوم وهو الإمكان، وعلى ذلك فـالشىء الموجود قـبل أن يخلق كـان ممكنا، يعنى فيـه إمكانية الخلق والإيجاد ومعنى ذلك أن إمكانية الخلق فى شىء موجودة قبل أن يوجد ذلك الشىء. مـثل ذلك أن يصير الماء حارا قـد سبقه إمكان أن يـصير حارا وإلا لم يقبل أن يصير حارا، ومثل الصـوف لا يصير سيفا لأنه ليس فيه إمكان لأن يصير سيفا(١١٤).

ولكن الفارابـى الذى كان متـأثرا بنظرية الفلك القديمـة يواجه صـعوبة وهى أن الأجرام السماوية تعتبر مـقدسة، ولكى يكون الشىء مقدسا ينبغى أن لا يكون فى حالة القوة بأى حال من الأحوال.

وإذا طبقنا هذه القاعدة الأرسطية (وهى أن الشىء فى حالة الفعل أفضل وأقدس من الشىء فى حالة القوة) على الأجرام السـماوية لكى تكون مقدسة تمام التقديس يجب ألا يكن خلقن من الإمكان الـذى يتقدم هذه الموجودات. فلو قبلنا أنها خلقت من الإمكان الذى هو نوع من الـقوة فهى قبل هذا الخلق فى حالة من القوة وهذا يجلب لها نقصا فلا تكون مقدسة(١١٥).

فإذا كانت الأجـرام السماوية لم تخلق من الإمكان كمـا يقول الفارابى فكيف اعتبرت من الممكنات؟؟

يرى الفارابى أن كل شىء ممكن قد خلق من الإمكان وكذلك الأجرام السماوية ممكنات هن أيضا قد خلقن من الإمكان، ولكن إمكانية الأجرام ما كانت موجودة قبلهن وقبل خلقهن، بل وجدت معهن فى آن واحد. ولذلك يرى الفارابى أن الأجرام السماوية قد خلقن من العدم الصرف ولم تمض عليهن حالة القوة بتاتا.

ومن هنا استعمل الفارابى كلمة الإبداع ليشرح خلقه الأجسام السماوية من العدم الصرف وبحيث لا تكون فى حالة من القوة. وما الإمكان الذى لهذا العالم العلوى سوى إمكان عقلى متصور فقط، وأن العالم هو بالفعل دائما لأنه واجب الوجود بغيره دائما(١١٧).

أما موجودات عالم ما تحت فلك القمر فهن قد خلقن من إمكان. غير أن إمكانيتها كانت قبل خلقهن ولم تكن معهن، لهذا السبب تعتبر هذه الموجودات ناقصة وقابلة للتغير فى كل آونة، إذ أنها قابلة للكون والفساد والاستحالة بحكم تكوينها من العناصر الأربعة التى ترجع فى صورتها الأولى إلى الهيولى المطلقة والصورة الصادرتين عن العقل الفعال وفلك القمر. وبذلك يمكننا فهم كيف صدرت الموجودات الحادثة عن القديم دون أن يؤدى ذلك إلى جعل القديم حادثا، أو جعل أى فرد من المحدثات قديما. فالله قديم، وفعله قديم وجنس كل موجود أو نوع أزالى، ولكن مفرداته أو جزئياته حادثة ولكل منها زمان محدد منه ابتدأ وإليه انتهى، وعليه فإن زيد حادث ولكن النوع الإنسانى قديم، وحدوث الأجزاء لا يعنى حدوث الكل وهذا ما انتهى إليه الفارابى وغيره من فلاسفة الإسلام.

وفى ذلك يقول الفارابى "طبيعة الإنسان بما هى تلك الطبيعة غير كائنة ولا فاسدة بل مبدعة، وهى مستبقاه بأشخاصها الكائنة والفاسدة، وأما أشخاص الإنسان فإنها كائنة وفاسدة وكذلك طبيعة كل واحدة من العناصر

مبدعــة غير كائنة ولا فــاسدة، وهى مستــبقاه بأشخــاصها. وأما طبــيعة هذه الأرض فإنها كائنة فاسدة»(١١٨).

ونود أن نضيف أن سبب إبداع الأجرام السماوية ليس فـقط لقدسيتها، بل لرفع الزمان وإزالة مفــهومه أيضا. لأننا إذا فرضنا خلق الأجـرام السماوية من الإمكان الذى أتى قـبلهن، فـقد يخطر ببـالنا هذا السـؤال: ما مـدة هذا الزمان الذى وجد فيه الإمكان قبلهن؟ ومـهما قصرت هذه المدة فإنه لابد وأن يمضى زمـن قبل الخلق، وحيـنئذ يأتى السـؤال: وماذا فعل الخـالق فى تلك المدة؟؟

وتفـاديا لهذا المأزق قـال الفارابى بـخلق الأجرام السـماوية من العـدم الصرف وأنها لم تخلق من شىء مـوجود قبلها، وتعتبـر بهذا المعنى أزلية لأن حالة القوة لم تمر عليها إذ لا يوجـد زمان، ولو كانت الأجرام فى حالة القوة أى الإمكان فى زمن من الأزمان لعاد السؤال ومـاذا كان يفعل الخالق فى تلك المدة(١١٨).

ولاشك أن اعتــبار الحاجــة إلى الله هى الإمكان عند الفارابـى تختلف اختــلافا جوهريا عن قـول المتكلمين بأن الحاجــة إلى الله هى الإحداث، لأن هذا يعنى أن الله كـان وحده ثم أوجـد أو أحدث الموجـودات بعد أن كـانت عدما، وطالما أنهم لا يـقولون بالإمكان والوجوب فإن الحاجــة إلى الله تنتهى منذ اللحظة التى يتم فيها وجود الأشيـاء كما يحصل بالنسبة للبناء والدار التى يبنيها، فإن البيت قد يبـقى مع موت البناء، فقد انقطعت صلة البناء بالبناء أو بالبيت بعد الانتهاء منه(١١٩).

والفارابى يرد على بعض المتكلمين وخـاصة المعتزلة الذين يرون أن الله سابق لمعلوله سـبقًا زمانيًـا. وأن العالم متأخـر عن الله بالزمان، أى أن هناك مدة لم يكن المعلول فيـها موجودًا مع علته، وأن الله أخـر إحداث العالم منذ

الأزل واختار بدلاً من ذلك أن يحدثه فى زمان لا حق معين لأنه أصلح الأزمنة بنص صريح يقول فيه "أى فاعل شيئًا ما يحكم أن فعله ذلك الشىء وفى وقت ما أصلح أو خير أو فعله ذلك الشىء ليس بأصلح فإنما يؤخر فعله ذلك العائق. . . فينبغى أن يعلم ما سبب الفساد فى ذلك الوقت.. وما سبب الصلاح بعد ذلك، فإن لم يكن للفساد سبب فليس أن يكون أولى من أن يكون. فكيف لم يقع؟ ومع ذلك هل ذلك الصانع له قدرة على إزالة الفساد الواقع فى فعله فى ذلك الوقت أم لا؟ فإن كانت له قدرة فليس وقوعه أولى من أن لا يقع. وليس كونه فى وقت من الأوقات ممتنعًا على صانعه. فإن لم تكن له قدرة على إزالة ذلك الفساد فسبب الفساد أقوى فليس للصانع فى نفسه كفاية تامة فى أن يكون ذلك الشىء على الاطلاق له، وله مع ذلك ضد فى فعله وعائق عنه. وعلى كل وجه فليس هو إذًا كافيًا وحده فى أن يتم ذلك الفعل، بل هو زوال سبب الفساد وحضور سبب فإنه إن كان بذاته وحدها هو سبب الصلاح، فالصلاح من الفعل كان ينبغى أن يكون غير متأخر فى الزمان بل يكونان معًا. فلذلك يلزم أن يكون الفاعل متى كان مكتفيًا فى نفسه وحده فى أن يحدث عنه الشىء ما لم يتأخر وجود ذلك الشىء عن وجود الفاعل"(١٢٠).

ويتساءل الفارابى من خلال النص السابق إذا لم يكن للفساد سبب فى ذلك الوقت فلماذا لم يقع الفعل ويتم الإيجاد فى ذلك الوقت. وإذا كان الله قادرًا على رفع الفساد عن فعله فى ذلك الوقت فلم لم يوجده آنذاك، ولم يؤخر إيجاده، وإيجاده فى ذلك الوقت لم يعد ممتنعًا لزوال الفساد عنه؟ فإذا كان الله غير قادر على إزالة الفساد فى ذلك الوقت، والفساد ليس من الله فسبب الفساد أقوى من الله وهذا السبب موجود لذلك دائمًا فسيمتنع على

الله الفعل دائمًا ليس فى ذلك الزمان فقط بل وفى الأزمنة التى تليه فيستحيل الإيجاد إطلاقًا. ذلك أنه إذا لم يكن عائقًا له يمنعه من الفعل فإن الفعل والوجود هو أفضل من عدم الفعل والوجود وأدل على القدرة، فكان يلزم أن يكون فاعلاً ليس بعد مدة بل منذ الأزل كما هو الحال بالنسبة لله كفاعل(١٢١).

وهكذا يثبت الفارابى أن الله مريد، وأنه فاعل للعالم منذ الأزل بحيث لا يكون بينه وبين العالم زمان ولم يكتف فيه غير فاعل، ويؤكد ذلك بقوله: "إرادة الله قبل كون الشىء بالذات وهما يكونان معًا لا يتأخر كون الشىء عن إرادة الله فى الزمان وإنما فى حقيقة الذات. لا شك نقول أراد الله فكان الشىء ولا نقول كان الشىء فأراد الله"(١٢٢).

ولكنه يرى أن الله أوجد العالم منذ الأزل عن طريق الإبداع، فالعالم قديم بالزمان محدث بالذات، ولما كانت الحاجة إلى الله دائمة نظر الفارابى فى طبيعة الموجودات فوجدها ثلاث: إمكان بالذات، ووجوب بالذات، ووجوب بالغير. فجعل الحاجة إلى الله الإمكان لأن طبيعة الإمكان لا ترتفع حاجته إلى موجده دائمًا. وربما أن الإمكان أزلى والله كامل الشروط منذ الأزل كذلك، أصبح العالم واجب الوجود بغيره أى أزلى الوجود زمانًا محدثًا بالذات من حيث أنه استمد ويستمد وجوبه ووجوده من الله، ولا يعنى هذا أن الله فاعل مطبوع، لأن الفاعل المطبوع قد يتأخر فعله عنه ولو لحظة، فالله فاعل مختار رغم أن فعله معه دائمًا.

ولا شك أن اعتماد الفارابى على دليل العلة التامة، وما يترتب عليه من استحالة الترجيح بلا مرجح. كانت من أقوى الدوافع التى جعلته ينتهى إلى إثبات قدم العالم زمانًا وحدوثه ذاتًا "فلذلك صار وجود ما يوجد عنه غير متأخر عنه بالزمان أصلاً بل إنما يتأخر عنه بسائر أنحاء التأخر"(١٢٣).

ولنعود الآن إلى السؤال الذى سألناه فى بداية بحث هذه المشكلة، وهو هل وجد هذا الحل الفارابى لمشكلة قدم العالم وحدوثه قبولاً من أصحاب نظرية الخلق من عدم، أو ممن يقولون بقدم العالم دون الاعتماد على نظرية الفيض؟؟

سادساً: أوجه نقد المتكلمين والفلاسفة لرأى الفارابى فى قدم العالم

كانت مسألة قدم العالم من المسائل الثلاث التى كفر فيها الغزالى الفلاسفة، وما ذلك إلا لأنه كان يعتقد وغيره من المتكلمين بالخلق من العدم وحدوث العالم ذاتًا وزمانًا، وقد تابعه بعض الشراح والمحققين كالطوسى وخواجه زاده، إلا أن اعتراضاتهم قد اشتملت على براهين جديدة وأمثلة لم يسبق أن قال بها الغزالى فى هجومه على الفلاسفة.

وقد اعترضوا على أدلة الفلاسفة التى استندوا إليها فى إثبات قدم العالم وهى:

أولاً: دليل العلة القديمة:

يستحيل صدور حادث من قديم، لأنا إذا فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم مثلاً فإنما لم يكن للوجود مرجح، بل كان وجود العالم ممكنًا إمكانًا صرفًا. فإذا حدث بعد ذلك لم يخل: إما أن يتجدد مرجح أو لم يتجدد، فإن لم يتجدد مرجح بقى العالم على الإمكان الصرف كما كان قبل ذلك، وإن تجدد مرجح فمن محدث ذلك المرجح؟ ولم حدث الآن ولم يحدث من قبل؟(١٢٤).

وقد اعترض الغزالى على هذا الدليل من وجهين، وهويرى أنه من الممكن صدور حادث عن قديم دون أن يكون فى هذا طعن فى قدرة البارى، أو أن يكون البارى محلاً للحوادث.

أما الوجه الأول من الاعتراض فيتلخص فى ذهاب الغزالى إلى أن صدور الحادث عن القديم ليس مستحيلاً ولا يفترض تجدد مرجح، كما أنه لا يفترض فى البارى قدرة بعد عجز، ولا تجدد غرض لم يكن... إلخ، إذ ما

الذى يمنع أن يكون العالم قد حدث بإرادة قـديمة اقتضت وجوده فى الوقت الذى وجد فيـه، وأن يستمر العدم إلى الغـاية التى استمر إليهـا، وأن يبتدىء الوجود من حـيث ابتدأ، وأن الوجود قبله لم يكن مـرادًا فلم يحدث لذلك، وأنه فى وقته الذى حدث فيه مـراد بالإرادة القديمة فحدث لذلك. ولا يطعن فى هذا كون الأوقات متساوية فى جواز تعلق الإرادة بها... إلخ(١٢٥).

والخلاصة أن العالم إنما وجـد حيث وجد، وعلى الوصف الذى وجد، وفى المكان الذى وجد، وفى الوقت الذى وجد، وبالإرادة القديمة(١٢٦).

لكن الفارابى والفلاسفة يردون عليه بدليل العلة التامة ويقولون يستحيل تأخر وجـود العالم عن وجـود علته. وهذا الاعتـراض يقوم على أسـاس ما يجب من تلازم وتقابل بين العلة ومعلولها(١٢٧).

ويرد الغزالى على ذلك بسؤال الفلاسفة هل عرفتم ذلك بضرورة العقل أو بالنظر والاستدلال؟ فـإن عرفتموه بالنظر والاستـدلال فأين برهانكم عليه، وكيف لم تظـهروه وإن ادعيـتم معرفـة ذلك ضرورة فكيف لم يشـارككم فى معـرفتـه أحد غيـركم فخـالفوكم... إلخ فليس فى جـميع مـا ذكرتموه إلا الاستـبعاد والتمـثيل بعزمنا وإرادتنا وهو فـاسد، فلا تضاهى الإرادة القـديمة القصد الحادث، وأما الاستبعاد المجرد فلا يكفى من غير برهان(١٢٨).

فقـدم العـالم إذن محـال لأنه يؤدى إلى إثبات دورات للفلك لا نهـاية لأعدادها، ولا حـصر لآحـادها مع أن لها سـدسًا وربعـًا ونصفًا، فـإن فلك الشـمس يدور فى سنة، وفلك زحل فى ثلاثين سنة فـتكون أدوار زحل ثلث عـشر (٣/ ١٠) أدوار الشـمس... إلخ(١٢٩). ثم يحاول الغـزالى أن يلزم الفـلاسفـة أن عدد هذه الدورات ليـس شفـعًا ولا وترًا. ذلك بأن عـدد هذه الدورات إما أن يكون شفعًا أو وترًا أو كليهـما معًا، أو لا شفع ولا وتر. فإن قلتم شفعًـا ووترًا جميعًا أو لا شفـع ولا وتر فذلك باطل ضرورة. وإن قلتم

شفعًا فالشفع يصير وترًا بواحد. فكيف أعوزه ما لا نهاية له واحد؟ وإن قلتم وترًا فالوتر يصير بواحد شفعًا، فكيف أعوزه ذلك الواحد الذى به يصير شفعًا؟ فيلزمكم القول بأنه ليس بشفع ولا بوتر. وهو باطل ضرورة. فحركات الأفلاك إذن متناهية والعالم حادث[١٣٠].

أما الطوسى فقد اعترض على قول الفلاسفة بعدم تناهى حركات الأفلاك، وأثبت أنه باطل من ثلاثة نواحى تمثل الوجه الأول من وجوه بطلان صدور الحادث عن قديم وهى:

١ - إن توارد الحوادث المتعاقبة غير المتناهية على قديم يعنى عدم سبق القديم على كل فرد منها.

٢ - يستند الطوسى إلى برهان التضايف "وهو إبطال عدم تناهى أمور بينها ترتب". ويقول أن الترتيب بين شيئين معناه أن يكون أحدهما سابقًا والآخر مسبوقًا، فلو ترتبت أمور إلى غير النهاية من جانب المبدأ مثلاً لكان المعلول الأخير فى السلسلة مسبوقًا فقط، والمفروض فى كل جزء من السلسلة أن يكون سابقًا ومسبوقًا، أى أن يتحقق فيه المتضايفان. وهنا تعينت مسبوقية المعلول الأخير دون مضايفها.

٣ - كذلك يستند إلى "برهان التطبيق"، أى بطلان وجود أمور غير متناهية مطلقا[١٣١].

أما الوجه الثانى من وجوه بطلان "صدور الحادث من قديم" فهو بطلان احتياج الحادث إلى مادة قديمة سابقة عليه، لأن احتياجه إليها يستلزم ثلاثة أمور:

١ - أن يكون فى الخارج موجود غير متعين أو متشخص فى ذاته. وهذا باطل بداهة بالعقل، لأن العقل يحكم بأن كل موجود فى

الخارج يمتاز عن جميع أغياره ويتعين فى ذاته فتكون الهيولى كلية، والكلى نفسه موجود فى الخارج. وهذا باطل عند الفلاسفة لأنهم لا يقولون بوجود الكلى فى الخارج إلا فى أفراده.

٢ - أن يكون أشياء كثيرة متفرقة فى أقطار العالم شخصًا واحدًا: وهو باطل بداهة بالعقل.

٣ - أن تكون الهيولى حادثة: وهذا باطل عند الفارابى والفلاسفة لأن الهيولى عندهم قديمة(١٣٢).

الوجه الثالث: هو أن الحركة السرمدية صالحة للتوسط بين جانبى القدم والحدوث باعتبار جهتى استمرارها وحدوثها، لأن ذلك لا يصح إلا على رأى من قال بوجود الكل الطبيعى فى الخارج. وهو مردود لأنه إن أيد بجهة الاستمرار ماهية الحركة، فالماهية غير موجودة أصلاً، وإن أريد بجهة الحدوث أن الحركة بمعنى القطع حادثة، فالحركة بمعنى القطع وهمية لا تصلح للتوسط(١٣٣).

أما ابن رشد فقد اعترض على أدلة الغزالى واعتبر قوله قولاً سوفسطائيًا، ذلك أنه لما لم يمكنه أن يقول بجواز تراخى قبول المفعول عن فعل الفاعل له وعزمه على الفعل إذا كان فاعلاً مختارًا، قال بجواز تراخيه عن إرادة الفاعل. والأخير جائز، أما تراخيه عن فعل الفاعل له فغير جائز، وكذلك تراخى الفعل عن العزم على الفعل فى الفاعل المريد. فالشك باق بعينه. . . والذى لا مخلص للأشعرية منه، هو إنزال فاعل أول، أو إنزال فعل له أول، لأنه لا يمكنهم أن يضعوا أن حالة الفاعل من المفعول المحدث تكون فى وقت الفعل هى بعينها حالته فى وقت عدم الفعل. فهنالك ولابد حالة متجددة أو نسبة لم تكن إما فى الفاعل، أو فى المفعول، أو فى كليهما. فإن كان فاعلها غير الفاعل الأول لم يكن فاعلاً أولاً، وإن كان هو فاعلها لم

يكن ذلك الفعل الذى فرض صادرًا عنه أولاً . . . وهو أمر لازم إلا أن يجوز مجوز أن من الأحوال الحادثة فى الفاعلين مالا يحتاج إلى محدث وهو قول الأوائل من القدماء (أصل الكمون) الذين أنكروا الفاعل وهو أمر بين سقوطه بنفسه(١٣٤).

وقد اعترض من وجه آخر على قول الغزالى "إرادة أزلية وإرادة حادثة" وهى مقولة باشتراك الاسم بل متضادة فهما يتفقان فى الاسم دون المعنى. ومراد ابن رشد أن أراده الله ليست كإرادتنا لأنها إرادة موجبة لمرادها، أما إرادتنا فهى متعلقة بالمقابلات(١٣٥).

كذلك يرد على اعتراضات "الطوسى" ويعتبر قوله أن الحادث هو ما يكون مسبوقًا بالعدم قولاً مرفوضًا، ويدافع عن الفلاسفة بقوله: "لكنك ينبغى أن تعلم أن الفلاسفة يجوزون وجود حادث عن حادث إلى غير النهاية بالعرض. . . فإذن الجهة التى منها أدخل القدماء (اليونان) موجودًا قديمًا ليس بمتغير أصلاً، ليست هى من جهة وجنود الحادثات عنه بما هى حادثة، بل بما هى قديمة بالجنس"، فالعلم عند الفلاسفة ليس مسبوقًا بالعدم(١٣٦).

ويرد على "برهان التضايف" بقوله: إن الأمور الغير متناهية لا يصح فيها التعداد ولا الزيادة أو النقصان، لأن اللا متناهى موجود بالقوة وليس بالفعل(١٣٧).

وأما برهان التطبيق فيؤكد ابن رشد أن افتراض تطابق الأمور غير المتناهية مستحيل، وأن الحركات التى لا نهاية لها لا نسبة بينها أصلا(١٣٨).

أما الوجه الثانى من اعتراض الغزالى على دليل العلة القديمة للفلاسفة: هو أنه ألزم الفلاسفة القول بصدور حادث عن قديم لأن فى العالم حوادث لا يمكن إنكارها، فإن استندت الحوادث إلى حوادث إلى غير نهاية فهو محال،

ولو كان ذلك ممكنًا لاستغنيتم عن الاعتراف بالصانع وإثبات واجب وجود هو مستند إلى الممكنات، وإذا كانت الحوادث لها طرف ينتهى إليه تسلسلها، فيكون ذلك الطرف هو القديم، فلابد إذن على أصلكم من تجويز صدور حادث عن قديم[١٣٩].

فالحركة الدورية التى هى المستند: إما أن تكون حادثة أو قديمة، فإن كانت قديمة فكيف صارت مبدأ الحوادث؟ وكيف أمكن صدور الحادث عن القديم؟ وإن كانت حادثه افتقرت إلى حادث آخر، فإن تسلسل الأمر واستندت الحوادث إلى الحوادث إلى غير نهاية فهو محال كما قدمنا، فلابد للحوادث إذن أن تنتهى إلى محدث قديم هو واجب الوجود ومستند الممكنات جميعًا[١٤٠].

وهكذا يتفق كل من الغزالى، والطوسى، والخواجة زاده على أن الإرادة القديمة عند الفاعل هى التى من شأنها التخصيص والترجيح متى شاءت، وإذا كانت الأشياء متساوية وبالنسبة للبارى فمن شأن هذه الإرادة ترجيح الأشياء المتساوية وتمييز الشىء على مثله، وإن كان ذلك جائزًا بحق الإنسان الذى يمكنه أن يأخذ أحد التمرتين (الغزالى) أو يختار أحد الطرفين المتساويين (الطوسى) أو يأكل جانبًا من الرغيف دون سائر الجوانب (خواجة زاده) فهو فى حق الله أولى[١٤١].

أما رد "ابن رشد" فقد كان ردًا جازمًا أوضح فيه أن إمكان الفاعل العقل، وإمكان المنفعل القبول وهو المحتاج إلى مرجح من خارج. وأن القديم يقال على ما هو قديم بذاته وعلى ما هو قديم بغيره، وأن الفاعل منه ما يفعل بإرادة، ومنه ما يفعل بطبيعة. ويأخذ على الغزالى أنه أخذ المسألة الواحدة بدل المسائل الكثيرة[١٤٢].

الاعتراض الثانى: إثبات الفارابى قدم العالم بناء على قدم الزمان والحركة:

يرى الفارابى وابن سينا "أنه إذا كان الله خالقًا لهذا العالم فإما أن يتقدم عليه بالذات لا بالزمان كتقدم الواحد على الاثنين وكتقدم العلة على المعلول، وإما أن يتقدم عليه لا بالذات بل بالزمان.

فإن كان متقدمًا عليه بالذات كانا حادثين معًا أو قديمين معًا، واستحال أن يكون أحدهما قديماً والآخر حادثًا. فالتقدم هنا بالذات والرتبة فقط لا بالزمان، لأن الحركتين متساويتان فى الزمان أى حاصلتا، معًا فى وقت واحد. ولما كان من المحال القول بحدوث العلة الخالقة، فلابد إذن من القول بقدم معلولها وهو العالم.

وإن كان متقدمًا عليه بالزمان لزم أن يكون البارى وحده قديمًا والعالم حادثًا كما يفترض مدة انقضت قبل وجود العالم، والمدة تفترض الحركة، والحركة تفترض وجود العالم. فيكون العالم موجوداً قبل أن يوجد وهذا خلف. وبعبارة أخرى إذا انقضى زمان قبل حدوث العالم لا نهاية له، فمعنى ذلك أن العالم مسبوق بزمان كان العالم فيه معدومًا، وهذا الزمان مسبوق بزمان آخر. . . وهكذا إلى غير نهاية. فإذن قبل الزمان زمان لا نهاية له وهو متناقض. ولذلك يستحيل القول بحدوث الزمان، فالزمان إذن قديم. وما دام الزمان قديم فلابد أن تكون الحركة قديمة (لأن الزمان هو قدر هذه الحركة)، وهذا يستتبع التسليم بقدم المتحرك الذى يدوم بدوام حركته. وإذا كان هذا المتحرك هو العالم فقد ثبت قدم العالم[١٤٣].

ويرد الغزالى على دليل الفلاسفة بقوله: أن صدور الحادث عن القديم ليس مستحيلاً فى حق الله، سواء كان هذا الحادث - العالم أو الزمان أو الحركة - والحقيقة أن الزمان حادث ومخلوق وليس قبله زمان أصلاً، ومعنى تقدم الله على العالم والزمان أنه سبحانه كان ولا عالم معه، ثم كان ومعه

العالم. وبهذا يكون تقدم البارى علـى العالم انفراده بالوجود دونه، وإذا كان الوهم يصـور لنا أن هناك زمانًا انقـضى بين وجود البـارى وعدم العـالم من جهـة، وبين وجود البارى ووجـود العالم معًا مـن جهة أخرى، فـهذه أوهام وأغاليط ولا يجب الالتفات إليها(١٤٤).

ويعتـمد الغزالى فى نفـيه وجود الزمان قـبل وجود العالم على مـقابله الزمان بالمكان لإثبات تناهى الـزمان وعدم وجود قبل له. فهـو يرى أن البعد المكانى تابع للجـسم لأنه امتداد أقطار الجـسم، فإذا كان الجـسم متناهيًـا كان البعـد الذى هو تابع له متناهيًـا أيضًا. وكمـا أن البعد المكانى تـابع للجسم، فالبعـد الزمانى تابع للحركة، فإنه امـتدادًا لحركة. وكمـا أن قيام الدليل على تناهى أقطار الجسم منع من إثبات بعد مـكانى وراءه. فقيام الدليل على تناهى الحركـة من طرفيـه يمنع من تقـدير بعد زمانـى وراءه. فلا فرق بيـن الزمان والمكان بل هما أمران اعتباريان يخلقان بخلق الأشياء.

وبذلك يثـبت الغزالى تناهى العـالم فى الزمان، ويـجعل وجـود زمان قبله. أى قبل حـدوث العالم باعتبار أن هذا الـزمان من عمل الوهم، والذى يقول بتـناهى المكان يلزمه القـول بتناهى الزمان إذ لا فـرق بينهمـا. وإذا كان الزمان كـالمكان متناهيًا كانت الحـركة متناهيـة أيضًا، وكان العالم (المتـحرك) متناهيًا أيضًا فى حركته، وبالتـالى فالعالم له بداية فى الزمان فهو إذن حادث وليس قديمًا(١٤٥).

وقـد أيد الغزالى فى هذا الاعـتـراض كل من الطوسى وخواجـه زاده، ونقلاً عـنه براهينه فى دحض حجج الفـلاسفـة، إلا أن الطوسى قد غـير فى الإطار الشكلى لبحث مفهوم الزمان بأن ابـتدع طريقتين فى بحث هذا المفهوم وهمًا:

الطريقة التحقيقية، والطريقة الإلزامية. وهما يشبهان إلى حد كبير صيغتى الغزالى الأولى والثانية فى قدم العالم[١٤٦] وقد انتقد ابن رشد "الطريقة الإلزامية" وقال إن توهم العالم أكبر أو أصغر ليس بصحيح بل هو ممتنع.

أما ابن رشد فهو يرى أن قول الغزالى ومن تابعه بأن تقدم الله على العالم ليس زمانيًا هو قول صحيح نسبيًا. وقد انتقد الفلاسفة فى هذه الحجة، واعتبر براهينهم على إثبات الزمان غير صحيحة وذلك لأن "كل من شبه تقدم الموجودات الغير متحرك على المتحرك بتقدم الموجودين المتحركين أحدهما على الثانى فقد أخطأ... والذى سلك هذا المسلك من الفلاسفة هم المتأخرون من أهل الإسلام لقلة تحصيلهم لمذهب القدماء... فإذن تقدم الوجود الذى هو ليس بمتغير ولا فى زمان على الوجود المتغير فى زمان هو نوع آخر من التقدم. فقول "أبى حامد" أن تقدم البارى سبحانه على العالم ليس تقدمًا زمانيًا صحيحًا، ولكن تأخر العالم عنه لا يتم فى هذه الحالة إلا بتأخر المعلول عن العلة. فإذا كان التقدم ليس زمانيًا، فالتأخر ليس زمانيًا أيضًا"[١٤٧].

الاعتراض الثالث: قدم الإمكان:

وأما قول الفارابى وابن سينا "بقدم الإمكان" بمعنى أن العالم قبل وجوده كان ممكنًا. إذ لو كان ممتنعًا لاستحال وجوده أصلاً، لأننا إذا وضعنا الإمكان أولاً فقد كان العالم قبل ذلك الإمكان غير ممكن - أى ممتنعًا - فكيف صار من حال الامتناع إلى حال الإمكان؟ أو كيف صار صانعه من حال العجز إلى حال القدرة؟ ولما كان الإمكان يستلزم موضوعًا يقوم به ويكون قابلاً له، فهذه المادة أو الموضوع لا يمكن أن تكون حادثة وإلا

لاحتاجت إلى مادة أخرى وهكذا إلى غير نهاية، فيجب أن تكون قديمة[١٤٨].

ويرى الغزالى أن بطلان هذا الدليل بديهى، لأن العالم ممكن بمعنى أنه ممكن الحدوث أزلاً فلا وقت من الأوقات إلا ويتصور إحداثه فيه. وافتراض وجود لا ينتهى طرفه غير ممكن، لأنه كتقدير العالم أكبر مما هو، أو تقدير خلق آخر فوقه وهو غير ممكن أيضًا[١٤٩]. وإذن فلا مجال للتوحيد بين الإمكان والممكن كما فعل الفلاسفة.

أما الطوسى فيقول: أن إمكان وجود العالم وإمكان إيجاد الصانع أزليان، ويلزم منه صحة وجوده وإيجاده فى الأزل، ويلزم منهما وجوده فى الأزل.

أما اعتراضه فقائم على أساس أن أزلية إمكان الشىء لا تستلزم صحة وجوده الأزلى، فإن إمكان جميع الحوادث أزلى بينما وجودها فى الأزل غير صحيح. وصحة الإيجاد الأزلى متوقفة على صحة الوجود الأزلى[١٥٠].

وحديث أزلية الإمكان غير المستلزمة لإمكان الأزلية هو الجديد الذى أدخله الطوسى فى شرحه لتهافت الفلاسفة، وفى ذلك يلتقى مع الخواجة زاده أيضًا الذى يقول أن أزلية الإمكان غير إمكان الأزلية، لأن معنى الأزلية أولاً أنها ظرف للإمكان ومعناها ثانيًا أنها ظرف للوجود[١٥١].

فما هو موقف ابن رشد إذن من أزلية الإمكان؟؟

يستند ابن رشد إلى قول أرسطو "أن الإمكان فى الأمور الأولية هو ضرورى" ولهذا يجزم بأن ما كان ممكنًا أن يكون أزليًا فواجب أن يكون أزليًا، وإذا كان الممكن عند المتكلمين هو غير الممتنع، فإن الممكن عند الفلاسفة إما أزلى وبالتالى يصبح ضروريًا، وإما سلسلة إمكانات إلى غير نهاية وهو

محال، وإذا وجب قطع التسلسل فقطعها بهذا العالم أولى أعنى بإنزاله واحدًا بالعدد أزليًا[١٥٢].

وهكذا يمكننا القول بأن المتكلمين كانوا أشد المعارضين لقدم العالم عند الفارابى نظرًا لاعتناقهم نظرية الخلق من العدم، أما ابن رشد فقد ذهب مذهب الفلاسفة فى القول بقدم العالم بناء على قدم المادة الأولى مستندًا إلى ثلاث حجج حج بها خصمه الغزالى وهى: قدم الحركة، قدم الزمان، والثالث معنى الإمكان. كما أنه دافع عن الفلاسفة الذين قالوا بقدم العالم وفى نفس الوقت قالوا بأدلة على وجود الله. إذ أن هذا يعد شيئًا طبيعيًا خلافًا لما ارتآه الغزالى حين وصف الفلاسفة بالتناقض لأنهم فى الوقت الذى يقولون فيه بقدم العالم يقدمون لنا أدلة على وجود الله[١٥٣].

وهكذا اعتبر المتكلمون وبعض الفلاسفة أن الفيض ليس هو الحل الأمثل لتفسير علاقة الله بالعالم رغم أن بعض الفلاسفة قد أخذوا به بحيث أصبح هو الأساس لفهم مذهبهم فى الألوهية، كما أن ما ترتب عليه من نتائج كالقول بقدم العالم كان مثار هجوم وإنكار من جانب الأشاعرة وخاصة الغزالى.

* * *

المصادروالمراجع

١ - دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام. ترجمة د. أبو ريدة ص١٤٩
وانظر أيضًا حسين مروة: النزعات المادية جـ٢ ص٤٩٠.

٢ - المرجع السابق: هامش ص١٥٠.

٣ - ثورة العقل: ص١١٠.

٤ - الفارابى: شرح رسالة زينون ص٣.

٥ - المرجع السابق: ص٧.

(*) هو أشهر مجددى الأفلاطونية وباعثها بعد فيلون وقد ولد فى "أسيوط" (٢٠٥م - ٢٧٠م). فهو مواطن مصرى ذو اسم رومانى وتربية يونانية، ولا يعرف العرب عنه كثيرًا ويسمون مذهبه مذهب الإسكندرانية، كما يسميه الشهرستانى والفارابى الشيخ اليونانى. عهد إلى تلميذه فرفريوس بجمع كتاباته وتبويبها فجمعها فى ستة أقسام، كل قسم منها تسعة فصول. فسميت التاسوعات تيمنا بالعددين ٦، ٩ على الطريقة الفيثاغورية. وتمتاز فلسفته بعمق الشعور الصوفى والمثالية الأفلاطونية ووحدة الوجود الرواقية. مما جعل أفكاره مقبول فى محيط العالم الإسلامى. د. عبدالرحمن بدوى: أفلوطين عند العرب ص: ٣: ١ التصدير.

6 - Sweetman, J. w. Islam and Christian Theology. Vo. I. 113.

7- Walzer (R.), Greek into Arabic, P, 3.

نقلاً عن د. الألوسى: دراسات فى الفكر الفلسفى الإسلامى ص١٢١.

وانظر أيضًا يوسف كرم: الطبيعة وما بعد الطبيعة ص١٤٠، د. البهى: الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى ص٣٥٦: ٣٥٧.

٨ - ثورة العقل: ص١٠٩، د. عبدالكريم المراق: الإلهيات عند الفارابى ص٨٩ (ضمن الفارابى والحضارة).

(*) يرى جميل صليبا أنها جمع لعدة عناصر أفلاطونية وأرسطية وأفلوطنية بالإضافة إلى قول المنجمين (من أفلاطون إلى ابن سينا ص٩٨). أما د. إبراهيم مدكور فيضيف عناصر الصابئة والإسماعيلية إلى جانب العنصر الأفلوطينى (فى الفلسفة الإسلامية جـ٢ ص٨١). ويؤكد د. جعفر آل ياسين، و د. سامى النشار على تأثر الفارابى بالفكر الحرانى حيث تعلم الفلسفة فى "حران" ولم يكن كتابه الجمع بين رأيى الحكيمين إلا نتاج الصابئة الحرانية.

(د. جعفر آل ياسين: فيلسوف عالم ص٢٣٧، د. على سامى النشار: نظرية جديدة فى المنحنى الشخصى لحياة الفارابى الفكرية ص٤٣٣).

٩ - د. عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية ص١٥٧، ص١٩٦، موسى بن ميمون: دلالة الحائرين جـ٢ ص٢٨١.

١٠ - يوسف كرم: الطبيعة وما بعد الطبيعى ص١٤٠، أفلوطين: القول على الربوبية ٢٨٥ (ضمن أفلوطين عند العرب)، محمد المبارك: نظرات فى التراث ص١٦ - ١٧.

١١ - الفارابى: شرح رسالة زينون ص٧ - ٨.

١٢ - د. محيى الدين الألوسى: دراسات فى الفكر الفلسفى الإسلامى ص١١٥ - ١١٦، عابد الجابرى: مشروع قراءة جديدة ص٣٧٤.

وانظر أيضًا ابن سينا: "الإشارات". ص٦٥٤: ٦٥٦ من القسم الإلهى.

١٣ - د. جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا ص٨٢، د. البهى: الجانب الإلهى ص٣٥٤، جوزيف الهاشم: الفارابى ص٨١.

١٤ - خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية جـ١ ص٢٠٧، د. أبو ريان: منهج جديد لدراسة الفلسفة الإسلامية ص١٤ - ٢٠ (ضمن المشكاة).

١٥ - د. محمود قاسم: نظرية المعرفة عند ابن رشد ص٨٥ - ٩١، الأصول الأفلاطونية، فيدون: ترجمة وتعليق د. نجيب بلدى، د. على سامى النشار: ص١٩١ - ص١٩٣.

١٦ - د. إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية جـ٢ ص٦٤، ٦٧، د. جوزيف الهاشم: الفارابي ص٩٦ - ٩٧.

١٧ - د. جعفر آل ياسين: فيلسوف عالم ص٢٣٧، د. جبور عبد النور: فى بحثه حول الحرانية المنشورة فى مجلة الكتاب المصرية. عدد مارس ١٩٤٦م، د. جعفر آل ياسين: فيلسوفان رائدان. ص١٧٨.

١٨ - د. جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا ص٩٨ - ٩٩. وانظر أيضًا د. البهى: الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى ص٣٦٧ - ص٣٦٨. كذلك نود أن نشير إلى أنه إذا كان بعض الباحثين قد أشاروا إلى مؤثرات الفكر الشرقى القديم كأقوال "هرمس" فى الفيض أو الصدور (انظر. أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية ص٦٩) فإننا لا يمكننا اعتبار تأثر الفارابى بها تأثرًا كاملاً

وإن كان هناك بعض أوجـه الشبه بين مـراتب الصدور عند هرمس وهى: مبـدع الأشياء، ثم النفس، ثم الـعقل، ثم الطبيـعة، وبين مراتب الموجودات كما هى عند الفـارابى. إلا أن الاتفاق بينهما هو فى المظهر والشكل وليس فى الجوهر والمضمـون. فكلاهما قد فسر الوجود بالفيض ولكن نظرية الفارابى فى الفيض أقرب إلى أفلوطين منها إلى تصور الهرامسة.

١٩ - آراء أهل المدينة الفاضلة: ص١٨ - ١٩.

٢٠ - عيون المسائل: ص٢٢ - ٢٣. وانظر أيضًا د. جميل صليبا: من أفـلاطون إلـى ابن سـينا ص٨٤ - ٨٥، الألـوسى: دراسـات ص١٢٢.

٢١ - انظر الفصل السابق (أدلة وجود الله).

٢٢ - آراء أهل المدينة: ص١٩: ص٢١. وانظر أيضًا السـياسة المدينة: ص٤٧ - ص٤٨، رسالة فى إثبات المفارقات: ص٣ - ٤.

٢٣ - عيون المسائل: ص٢٤ وانظر أيضًا الدعاوى القلبية: ص٢ - ٤، د. الألوسى: حوار ص٢٩.

٢٤ - انظر الفصل السابق، وانظر أيضًا د. جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سـينا ص٨٧، د. جعـفر آل ياسيـن: فيلسـوفان رائدان. ص١٧٩.

٢٥ - رسالة فى إثبات المفارقات: ص٤.

٢٦ - شرح رسالة زينون: ص٦.

٢٧ - فكرة الخلق عند الفلاسـفة المسلمين (مجلة عـالم الفكر) مجلد٢ سنة ١٩٧٣ ص٩٩٩ - ص١٠٠٠.

٢٨ - د. البهى: الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى ص٣٦٣، ص٣٦٤.

٢٩ - آراء أهل المدينة: ص٢١، د. عاطف العراقى: ثورة العقل ص١١٦.

٣٠ - الجمع بين رأيى الحكيمين: ص٢٢، د. الألوسى: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص٢٠، ٢١، د. البهى: الجانب الإلهى ص٣٥٢، موسى الموسوى: من الكندى إلى ابن رشد ص٩٧.

٣١ - د. الألوسى: دراسات فى الفكر ص١٢٧، حوار بين الفلاسفة: ص٢٩ - ٣٠.

٣٢ - مبادىء الموجودات: ص٤٨. وانظر أيضًا البيرنصرى نادر، آراء أهل المدينة: ص١٧ - ١٨.

(*) يرى د. الألوسى أنه لا القرآن ولا الحديث. يقولان بالخلق من عدم. إلا أن المتكلمين والمفسرين المسلمين أخذوا بهذه النظرية وكفروا وبدعوا من قال بغير ذلك (دراسات فى الفكر الفلسفى ص١٢٦).

٣٣ - فصوص الحكم: فص١٣ ص٣٤.

٣٤ - د. البهى: الجانب الإلهى ص٢٥٣.

٣٥ - فصوص الحكم: فص٤٦ ص٤٢.

٣٦ - فصوص الحكم: فص٤٦ ص٤٢.

٣٧ - المرجع السابق: فص٤٧ ص٤٣.

٣٨ - فصول منتزعة ص٥٤.

٣٩ - أفلوطين عند العرب د. عبدالرحمن بدوى. مقتطفات من التاسع الخامس. رسالة فى العالم الإلهى منسوبة إلى الفارابى ص١٧٨.

(*) حاول بعض الباحثين المحدثين إعادة دراسة فلسفة الفارابى الإلهية دراسة علمية تستند على العلوم الصورية كالرياضيات والمنطق. ومن هؤلاء الباحثين "محمد جلوب فرحان" الذى عرض صفات الله، ونظرية الفيض عند الفارابى من خلال منظور رياضى، وآخر منطقى (انظر مجلة الباحث. السنة الخامسة العدد ٢٦ أذار. نيسان سنة ١٩٨٣ ص٥٥: ٦٥)، محاولاً تأويل نصوص الفارابى فى الصفات، وفى كيفية صدور الموجودات، وإعطاء الألفاظ مدلولات رياضية ومنطقية. ونحن وإن كنا لا نعارض من جانبنا فى أى تجديد لتراثنا الفكرى الإسلامى، إلا أننا لا نحبذ محاولات البعض تحميل نصوص الفيلسوف أكثر مما تحتمل بحيث تخرج بها من مضمونها، ولو أراد الفارابى استخدم المفاهيم الرياضية فى تشكيل بنائه الفلسفى، أو إقامة نسقه الفلسفى على أسس المنهج الرياضى لفعل كما فعل سابقه الكندى الذى أقام فلسفته على أسس رياضية (رسائل الكندى الفلسفية. المقدمة ص٢٦).

أما الفارابى فقد حدد موقفه من البرهنة الرياضية بشكل لا يحتاج إلى زيادة إيضاح حين أكد أنه إذا كان للبرهنة الرياضية بما تتميز به من دقة وقوة وكمال صدى فى تنظيم الأفكار، وفى الاتصال العضوى الضرورى لكل بحث ولكل منهج، إلا أنها لا يمكن أن تعاوننا على تحقيق كينونة "الواجب" (انظر آراء أهل المدينة ص١٣) وقد أكدت نصوص الفارابى أن البرهنة الرياضية لا يمكن أن تعطينا دلالة يقينية على مستوى الوجود الحقيقى للذات

الإلهيــة، ولا كيفــية صدور الموجــودات عنها (د. عــثمان عــيسى شاهين: المنهج عند الفارابى ص١١٤).

٤٠ – عيون المسائل: ص٢٤ – ٢٥.

٤١ – آراء أهل المدينة الفاضلة: ص٢٤ – ٢٥.

٤٢ – المرجع الســابق: ص٢١، مــبــادىء الموجــودات: ص٣١، انظر الفصل الرابع.

٤٣ – مبــادىء الموجودات: ص٣١، فــصول منتــزعة: ص٧٨ – ٧٩. وانظر أيضًا ثورة العقل: ص١١٠ – ١١٢.

٤٤ – مبــادىء الموجودات: ص٣١، فــصول منتــزعة: ص٧٨ – ٧٩. وانظر أيضًا ثورة العقل: ص١١٠ – ١١٢.

٤٥ – الدعــاوى القلبيــة: ص٤، البــيرنصــرى نادر: آراء أهل المدينة: ص٦١، محمد المبارك: نظرات فى التراث. ص٣٢ – ٣٤.

٤٦ – الدعاوى القلبية: ص٥. مبــادىء الموجودات: ص٣٤ (ربما أثار البعض مــوضوع أن الفارابى جــعل "الأول" يعقل ذاته فــحسب، بينمــا جعل العقل الصــادر عنه يعقل ذاته ويعــقل "الأول". فكأنه أعطى قدرة للمتأخر ذاتًا أكثر مما للأصل، ولكن الحقيقة التى تكمن فى مذهب الفــارابى هى أنه جعل الأول وهو "الله مــصدر جــميع الموجودات، ولولاه لم تكن سائر الأشيــاء، فهو منبع وجودها ومن كان منبعًا كان فى حقيقته الوجودية الذاتية يحمل كل ما فى الخارج من كمالات منتــزعة منه لأنه هو مصدرها. ويعــود الفرق الرئيسى بينه وبين تلك هى أن كل صفة أو قدرة أو كــمال فيه هو عين ذاته لا زيادة ولا إضافة تنضــاف إليه، بينما نجد أن الصفات تتــعدد فينا

وفيما هو دون الأول من كائنات). انظر د. جعفر آل ياسين: فيلسوفان رائدان ص١٨٠، البيرنصري نادر: آراء أهل المدينة ص٢٢.

٤٧ - مبادىء الموجودات: ص٤٧، البيرنصري نادر: آراء أهل المدينة ص٦١.

٤٨ - أراء أهل المدينة: ص١٧ - ١٨.

٤٩ - الدعاوى القلبية: ص٣ - ٤.

٥٠ - الدعاوى القلبية: ص٤.

٥١ - انظر الفصل الخامس من الكتاب.

٥٢ - د. مدكور: فى الفلسفة الإسلامية جـ١ ص١٧٦: ص١٨٦. وانظر رسالة فى إثبات المفارقات ص٨، الدعاوى القلبية: ص١٠ - ١١ وانظر أيضًا الفصل القادم.

٥٣ - د. البيرنصري نادر: آراء أهل المدينة ص٢٢.

٥٤ - ابن سينا. الشفاء جـ٢ ص٤٠٢: ص٤٠٩، النجاة: ص٤٤٨: ص٤٥٤.

٥٥ - أبو حامد الغزالى: الذكرى المئوية التاسعة لميلاده. مهرجان الغزالى. مقال د. محمود قاسم ص٣٠٠، مقال د. عبدالرحمن بدوى: ص٢٢١.

٥٦ - دلالة الحائرين: جـ٢ ص٢٨٢ - ص٢٨٣.

٥٧ - رسائل إخوان الصفا: الرسالة الجامعة جـ٢ ص٣٣٩، جـ٣ ص١٩٠ - ١٩٨، ص٣٣٨ وموسى الموسوى: من الكندى إلى ابن

رشـد. ص١١٦ - ١١٨، د. عـاطف العـراقى: المـنهج النقـدى ص٢١٩، عمر الدسوقى: إخوان الصفا. ص١٤١ - ١٤٢.

٥٨ - الغزالى: تهـافت الفلاسفـة ص١٢١ - ١٢٢ (وقد رفض الرازى الطبيب الأخذ بنظرية الفيض بسبب هذا النقد. بنس. مذهب الذرة ص٥٨.

٥٩ - د. الألوسى: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص٢٩.

٦٠ - الدعاوى القلبية: ص٢ - ٤.

٦١ - ابن رشد: تهافت التهافت ص٢٥٥.

٦٢ - تهافت التهافت: ص٢٥٨، ٢٥٩.

٦٣ - الطوسى: الذخيرة. ص١٤٨.

٦٤ - الغزالى: تهافت الفلاسفة ص١٢٥، تهافت التهافت ص٢٧٥.

٦٥ - الفارابى: الدعاوى القلبية. ص٧.

٦٦ - الغزالى: مقاصد الفلاسفة. ص٢٨٤ - ٢٨٩.

٦٧ - الغزالى: تهافت الفلاسفة. ص١٢٩.

٦٨ - المرجع السابق: ص١٣٠.

٦٩ - المرجع السابق: ص١٣٢ - ١٣٩.

٧٠ - ص١٠٥، ص١٤٥ - ١٤٦.

٧١ - ص٥٥، ٦٥.

٧٢ - جـ٥. ص١٥٣.

٧٣ - كتاب الذخيرة: ص١٥٤ - ١٥٩.

٧٤ - تهافت الفلاسفة: ص١٠ : ٢٨.

٧٥ - المرجع السابق: ص١٣٩.

٧٦ - د. الألوسى: الغزالى. مشكلة وحل (ضمن كتاب دراسات) ص٢٦٠: ٢٦١.

٧٧ - الطوسى: الذخيرة. ص١٥٣.

٧٨ - المرجع السابق: ص١٥٦.

٧٩ - الخواجة زاده: تهافت الفلاسفة. ص٣٩.

(*) سنقتصر على بعض أوجه النقد التى يوافق فيها ابن رشد "الغزالى" إذ أن "ابن رشد" قد كرس أكثر من مائة صفحة من كتابه "تهافت التهافت" للرد على هذا المبدأ وحده. أى مبدأ "أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد".

٨٠ - ابن رشد: تهافت تهافت. ص٢٩٧: ٣٠٠. وانظر أيضًا د. عاطف العراقى. النزعة العقلية: فلسفة ابن رشد ص٢٠٤: ٢٠٨.

٨١ - المرجع السابق: ص٣٩٧: ص٤٠٢.

٨٢ - المرجع السابق: ص٤٠٢، ٤٠٧. وانظر أيضًا د. عاطف العراقى: المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد. ص٢٢٣.

٨٣ - ابن رشد: تهافت التهافت. ص٣٧٠، تلخيص ما بعد الطبيعة: ص١٥٣ - ١٥٤.

٨٤ - ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة. ص١٢٤.

٨٥ - أبو البركات البغدادى: المعتبر فى الحكمة. جـ٣ ص١٥٦ وما بعدها.

٨٦ - المرجع السابق: ص١٥٦.

٨٧ - المرجع السابق: ص١٥٩ - ١٦٠.

٨٨ - المرجع السابق: ص١٦١، انظر أيضًا د. أبو ريان: منهج جديد لدراسة الفلسفة الإسلامية ص٢١ (ضمن المشكاة).

٨٩ - البيرنصرى نادر: آراء أهل المدينة. ص١٠ - المقدمة، خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، جـ٢ ص١١٩ - ١٢٠، د. مدكور: مقدمة الشفاء. ص٢٣.

Sweetman. J. w. Islam and Christian Theology. Vol. I. P. 113.

٩٠ - ثورة العقل: ص١١٥.

٩١ - المرجع السابق: ص١١٦.

٩٢ - دراسات فى الفكر الفلسفى الإسلامى: ص١٥٩ - ١٦٠.

٩٣ - المرجع السابق: ص١٦١.

٩٤ - د. حسام الألوسى: فلسفة الكندى. ص١٤١.

٩٥ - د. عبدالرحمن بدوى: التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية. المقدمة. "كان الفارابى من أولئك الذين يعتقدون أن أفلاطون من القائلين بحدوث العالم لأنه يثبت للعالم صانعًا أبدع العالم ونظمه. وهذا خطأ، كما أنه يزعم أن أرسطو يقول بحدوث العالم كأفلاطون، ولم يجد الفارابى سندًا له من أقوال أرسطو سوى الكتاب المنحول إليه وهو كتاب "أثولوجيا - الربوبية" فذكر أمور تدل على أن الوحد هو الذى وهب الواحدية لسائر الموجودات وتبين أن جميع الأشياء إنما صدرت عن الواحد، وهذا كله مقتبس

من كلام أفلاطون فـى "طيماوس" و"الجمهـورية" و"بارمنيدس" لأن أفلوطين صاحب كـتاب الأثولوجـيا الحقـيقى قد اقـتبس هذه الأفكار من أفلاطون، كما أن الفـارابى سعى إلى تبرير قول أرسطو فى كتابه "الطوبيقا" حين اسـتشهد المعلم الأول ببعض الأمثلة التى يفهم منهـا القول بقدم العـالم فعلل ذلك الفـارابى بأن ما يؤتى به على سبـيل المثال لا يجـرى مجـرى الاعتقـاد، أما مـا ذهب إليه أرسطو فى كتاب "السماء والعالم" من القول بأن الكل ليس له بدء زمانى بأنه لم يقصد بذلك - من وجهة نظر الفارابى - القول بقدم العالم، وإنما كان يميز فى هذا الشأن بين الفعل الإلهى وبين الفعل الإنسانى من حـيث أن هذا الأخير يـستغـرق مدة من الزمن ويأتى طبقًـا لترتيب معـين ومحدد، أمـا الفعل الإلهى فإنه يتم دفـعه بلا زمان وعن حركته حدث العالم (رسالة للفارابى فى الرد على يحيى النحوى ص١٠٨ - ١٠٩).

ثم بين أن الهيولى أبدعها البارى جل ثناؤه لا من شىء وأنها تجسـمت عن البـارى سبـحانه، وعن إرادته ترتبت، وقـد بين فى "السـماع الطبـيعى" أن الكل لا يمكن حـدوثه بالبخت والاتـفاق وكذلك العـالم فى جملته. ويؤكد الفـارابى ذلك بقوله "ومن نظر فى أقاويله فى الربوبية فى الكتاب المعـروف "بالأثولوجيا" لم يشبه عليه أمره فى إثبات الصانع المبدع لهذا العالم"

انظر د. جمـيل صليبا من أفـلاطون إلى ابن سينا ص٥٤ - ٥٨، الجمـع بين رأيى الحكيمـين ص٢٢، سعـيد زايد. الفـارابى ص٤٢ - ٤٣، ورغم تصريح الفارابى بأن الفيض خارج عن الزمان أى أن العالم قديم بالزمان مـحدث بالذات. نجد د. أبو ريدة يقرر

بصورة قاطعة أن الفارابى يقول بحدوث العالم من عدم. فيقول: "والذى نقطع به أن الكندى والفارابى يقرران حدوث هذا العالم لا فى زمان، وأن الزمان حادث. ويستند د. أبو ريدة فى تقريره هذا إلى ما ورد فى كتاب "الجمع بين رأيى الحكيمين" رغم ما بيناه من اعتماده على أساس خاطىء. انظر دى بور، تاريخ الفلسفة فى الإسلام. هامش ص٢٣٦، وانظر أيضًا قول دى بور ص٢٣٤ من نفس المرجع).

٩٦ - لويس غرديه: فلسفة الفكر الدينى: جـ٣. ص٤٨ - ٥٠ من الترجمة العربية وانظر أيضًا، عبدالكريم المراق: الإلهيات عند الفارابى. ص٨٣ - ٨٤.

٩٧ - النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص١٣٧، د. عبدالرزاق قسوم: مفهوم الزمان ص١٥٠ وانظر أيضًا:

Mathews (W. R) The Idea of God, An Introduction to the Philosophy of Religion, P. 71.

٩٨ - عيون المسائل: ص٢٥ - ٢٦ (يعتقد دى بور أن الفارابى يقول بصدور المادة مباشرة عن الله. تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص١٨٠ بينما يرى كارادى فوعكس ذلك (مادة الفارابى. دائرة المعارف الإسلامية ص٤١١).

٩٩ - مبادىء الموجودات: ص٥٨ن وانظر أيضًا د. حسام الألوسى: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين. ص٣٢.

١ - د. عرفان عبدالحميد: الفلسفة الإسلامية. ص١٣١ وانظر أيضًا التعليقات ص١٧.

١٠١ - الجمع بين رأيى الحكيمين: ص٢٨، د. مدكور: مقدمة كتاب الشفاء: ص١٣ - ١٤. د. جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا. ص٥٤.

١٠٢ - تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد: جـ١ ص٢٣٦ وانظر أيضًا مقدمة د. أبو ريدة. من رسائل الكندى الفلسفية. ص٢٨ - ٣٠، ص٦٣.

١٠٣ - د. أبو ريدة: رسائل الكندى الفلسفية. المقدمة. ص٦٩: ص٧٥. د. أحمد صبحى: فى عالم الكلام ص٢٣٢.

١٠٤ - جواب مسائل ص٥٢.

١٠٥ - د. جعفر آل ياسين: فيلسوفان رائدان. ص١٠٦.

(*) حاولنا إيضاح رأى الفارابى فى مسألة الأبدية لأنه لا يمكن إطلاقًا فصل مسألة الأبدية عن مسألة الأزلية لأن الأولى فرع عن الثانية ويستحيل فهم الأول دون العودة إلى الثانية. وقد عرف الفلاسفة ومنهم الفارابى مسألة الأزلية والأبدية تحت عنوان أصل الوجود، وإذا كان الفارابى قد أثبت قدم المادة الأولى التى منها صدرت الكائنات المخلوقة، سواء كانت هذه المادة فى ذاتها عدمًا صرفا، بمعنى أنها لم تكن موجودة أبدًا فى أية صورة كانت، فإن ذلك يقوده إلى القول بأن العالم أزلى وأن العدم لا يعدو أن يكون مجرد حد للكائن. حدًا داخليًا وليس خارجيًا ما دام لا شىء موجود خارج الكائن حتى أنه وكما يقول ابن رشد لكى يكون الخلق فيجب ضرورة أن يصبح كل ما هو غير الخالق مخلوقًا. والكائن المخلوق بما فيه العالم فى مجموعة ليس هو الكائن الذى يبدو

ويتطور داخل الزمان، ولكنه كائن يجب وضعه في وجود يلعب الزمان فيه دوراً بحيث يمكن الاستغناء عنه. وينتهى ابن رشد فى مفهوم الأبدية إلى اعتبار أن الله لا يبقى وحده، لأنه يبقى مع الموجودات إلى الأبد بالقياس إلى أنه لم يكن وحده أيضًا من قبل، بل كان مع المادة (د. عبد الرزاق قسوم: مفهوم الزمان فى فلسفة أبى الوليد بن رشد. ص١٤٢ : ١٤٨ .

١٠٦ - ص١١ .

١٠٧ - عيون المسائل: ص٢٦ .

١٠٨ - الدعاوى القلبية: ص٧. وانظر أيضًا د. حسام الألوسى: فلسفة الكندى ص١٤١ .

١٠٩ - فيلسوفان رائدان: ص١٠٧ - ١٠٨ .

١١٠ - رسالة الخلاء للفارابى: ص٣ - ٤، الدعاوى القلبية: ص٧ .

١١١ - التعليقات: ص١٩، إثبات المفارقات: ص٦ .

١١٢ - فصوص الحكم: فص٣ ص٣٢ .

١١٣ - رسالة فى إثبات المفارقات: ص٣ - ٤ .

(*) الإبداع عند الفيضين هو "إيجاد شيء لا من شيء دفعه" . وقد عرفه الفارابى بقوله "هو حفظ إدامة وجود الشيء الذى ليس وجوده لذاته إدامته لا يتصل بشيء من العلل غير ذات المبدع، ونسبة وجود جميع الأشياء إليه من حيث أنه مبدعها أو هو الذى ليس بينه وبين مبدعها واسطة، وبواسطته، ولا يفعل ما يفعله لشيء آخر "عيون المسائل ص٢٤، وانظر أيضًا التعريفات

للجرجانى. ص١٣، وهـو يختلف عن التكوين أو الصنع الذى هو إيجاد شىء من شىء مثل التمـثال الذى يصنع من الطين (أى إيجاد شىء مسبـوق بالمادة. التعريفات للجـرجانى. ص٤١). وإن كانت كلمة إبداع مساوية لكلمـة الصنع فى القرآن الكريم. انظر سورة ٦ آية ١٠١، سورة٢: آية ١١٧.

ووفق نظرية الفـيض فـإن الإبداع قاصـر على العـقل الأول الفائض عن الله، لأن الإبداع هو أن يفيض أو يوجد شىء عن علة لا عن مادة، ولا بتوسط شىء آخر بينهما، وهذا ينطبق على العقل الأول فقط، أما بقية العقول فإنها وإن لم تكن من مادة إلا أنها عن أيس أى عن مـوجود مـتـوسط وهو العقل الأول وبقـيـة العقـول بالتـدرج الذى يكون السابق منهـا واسطة للتالى ولذلك لا يـسمى وجـودها إبداعًا عندهـم. "أفلوطين. أثولوجيـا. الميـمر الخـامس ص٧١"، أما الفـارابى فقـد اعتبـر أن كل ما لا يوجـد عن مادة، سواء كـان بواسطة أو بغير واسطـة مبدعًـا. وعليه فالمبـدعات هى العقول الفلكية والأفلاك والهـيولى المطلقة والصورة والعالم ككل. أما المكونات فهى العـناصر ومركباتهـا فى عالمنا الأرضى (الدعاوى القلبية ص٤).

١١٤ - انظر مبادىء الموجودات: ص٥٦.

١١٥ - د. حـسين آتاى: نظرية الخلـق عند الفارابى: ص٥٠ (ضـمن الفارابى والحضارة).

١١٦ - د. حسام الألـوسى: حوار بين الفلاسفـة والمتكلمين. ص٣١ (هامش).

١١٧ - التعليقات: ص٨.

١١٨ - د. حسين آتاى: نظرية الخلق عند الفارابى: ص٥١ (ضمن الفارابى والحضارة).

١١٩ - الدعاوى القلبية: ص٤، عيون المسائل: ص٢٤، وانظر أيضًا حوار بين الفلاسفة والمتكلمين: ص٣١ (هامش).

١٢٠ - فصول منتزعة: ص٨٨.

١٢١ - د. حسام الألوسى: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين. ص٣٣ - ٣٤.

١٢٢ - فصوص الحكم: فص٥٤ ص٤٧.

١٢٣ - مبادىء الموجودات: ص٤٨.

١٢٤ - الغزالى: تهافت الفلاسفة. ص٧٦.

١٢٥ - المرجع السابق: ص٨٠ - ٨٥.

١٢٦ - المرجع السابق: ص٨٨.

١٢٧ - المرجع السابق: ص٨١.

١٢٨ - المرجع السابق: ص٨٤.

١٢٩ - المرجع السابق: ص٨٥.

١٣٠ - المرجع السابق: ص٨٥ - ٨٦.

١٣١ - الطوسى: الذخيرة. ص٨٤ - ٩٠، د. رضا سعادة: مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين: ص٤١.

١٣٢ - الطوسى: الذخيرة ص٩١ - ٩٣.

١٣٣ - المرجع السابق: ص٩٣ - ٩٥، د. رضا سعادة: مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين، ص٤٤.

١٣٤ - ابن رشد: تهافت التهافت. ص٦٨ - ٧٠.

١٣٥ - المرجع السابق: ص٧١.

١٣٦ - المرجع السابق: ص٨٠.

١٣٧ - المرجع السابق: ص٨٤.

١٣٨ - المرجع السابق: ص٧٨.

١٣٩ - الغزالى: تهافت الفلاسفة. ص٩٣.

١٤٠ - المرجع السابق: ص٩٤.

١٤١ - الغزالى: تهافت الفلاسفة ص٨٩ - ٩٠. الطوسى: الذخيرة ص١٠٤، خواجه زاده: ص٧ - ٨.

١٤٢ - ابن رشد: تهافت التهافت ص٧٥.

١٤٣ - الغزالى: تهافت الفلاسفة. ص٩٦.

١٤٤ - المرجع السابق: ص٩٧، وانظر أيضًا. خواجه زاده. تهافت الفلاسفة: ص١٨ - ١٩.

١٤٥ - تهافت الفلاسفة: ص٩٧ - ٩٨.

١٤٦ - الطوسى: الذخيرة. ص١٠٩ - ١٢٢، د. رضا سعاده: الصراع بين الفلسفة والدين، ص٤٧.

١٤٧ - ابن رشد: تهافت التهافت. ص١٤٤ - ١٤٥.

١٤٨ - الغزالى: تهافت الفلاسفة، ص١٠٤، ابن رشد: تهافت التهافت ص١٨٥.

١٤٩ - المرجع السابق، ص١٠٤.

١٥٠ - الطوسى: الذخيرة، ص١٢٣.

١٥١ - الخواجه زاده: تهافت الفلاسفة، ص٣١ - ٣٢.

١٥٢ - ابن رشد: تهافت التهافت ص١٨٦ - ١٨٨، تاريخ الفلسفة العربية، جـ٢، ص٤٥٨.

١٥٣ - ابن رشد: تهافت التهافت ص٤٢٧ وانظر أيضًا. النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد: ص١٣٧، ماجد فخرى: ابن رشد فيلسوف قرطبة ص١٧.

الفصل السابع

مشكلة الاتصال وأبعادها المعرفية والميتافيزيقية

ويتضمن هذا الفصل:

تمهيد:

أولاً: مشكلة الاتصال عند الفارابى وعوامل تكوينها.

ثانيًا: الأبعاد المعرفية والميتافيزيقية لنظرية الاتصال.

ثالثًا: المنهج الذى وضعه الفارابى للاتصال بالعقل الفعال (نص الفارابى).

رابعًا: أثر نظرية الاتصال الفارابية فى الفكر العربى والعالم الغربى.

تمهيد:

انتهينا فى الفصول السابقة إلى تحليل آراء الفارابى فى مجال الفلسفة الطبيعية وبينا كيف ألقت الميتافيزيقيا ظلالها على الكثير من الموضوعات التى تناولها فى هذا المجال، كما عرضنا لرأيه فى تفسير بعض الظواهر الفلكية من خلال تناوله لموضوع العالم سواء كان العالم ما فوق فلك القمر، أو عالم ما تحت فلك القمر، ثم تناولنا آراءه فى مجال الفلسفة الإلهية وكيف تداخل الجانب الفيزيقى مع الجانب الميتافيزيقى فى بعض المشكلات التى تناولها بالدراسة كالتدليل على وجود الله، أو بيان صفات الذات الإلهية، أو مشكلة الفيض وصدور الموجودات، ثم أخيراً مشكلة الحدوث والقدم عنده.

وهى وإن كانت كلها من موضوعات الفلسفة الإلهية إلا أنها كان لها اتصالها بالجانب الطبيعى فى فلسفته. ونريد الآن أن نحلل موقف فيلسوفنا من موضوع الاتصال "أى اتصال الإنسان بالله وتحقيق السعادة القصوى له".

وسوف نحاول من خلال هذا الفصل إبراز الدلالات المعرفية والميتافيزيقية لمشكلة الاتصال التى تناولها الفارابى فى ثنايا بحثه، وإن كان من الصعوبة بمكان إعطاء صورة واضحة المعالم عن رأى الفارابى فى هذه المشكلة لأسباب عديدة منها، انتشار آرائه حول هذا الموضوع فى بعض كتبه ورسائله، فلا نجد له رسالة مستقلة تبحث فى هذا الموضوع(*) على انفراد كما هو الحال عند الفلاسفة المتأخرين والمتأثرين به فى هذه المشكلة كابن سينا، وابن باجة، وابن طفيل، وابن رشد. وإن كان كل فيلسوف يتخذ موقفاً فى هذه المشكلة يختلف فى قليل أو كثير عن موقف الآخر سواء من حيث الرأى الذى توصل إليه، أو من حيث المنهج الذى اتبعه فى دراسته لهذا الموضوع[1].

ومن جهة أخرى ونظرًا لأن الفارابى يعد من أوائل من طرقوا ميدان الفلسفة من المتفلسفين العرب والمسلمين فى عهد ازدهار الحضارة الإسلامية، فلا شك أن هذا الموضوع بالذات لم تكن رؤية الفارابى له واضحة تمام الوضوح. فموضوعات نظرية المعرفة ومصادرها، وكيفيتها، ومنهجها لم تظهر كموضوعات مستقلة إلا فى زمن متأخر عن زمن الفارابى. فما بالك بنظرية الاتصال وهى جزء من نظرية المعرفة لم تظهر إلا مع الفارابى وكانت أثرًا من آثار نظرية الفيض أو العقول العشرة.

ولا نقصد بقولنا السابق أنها جزء من نظرية المعرفة الإنسانية، فإن هذا الجانب لا يدخل فى مجال الفلسفة الإلهية وهو مبحث خاص من مباحث الفلسفة كمبحث الوجود، ومبحث القيم، وإنما نقصد هنا البحث فى المعرفة الإلهية وكيف يدرك الإنسان حقيقتها ويصل إلى معرفة الله حتى تتم له السعادة. وهذا المبحث لا يكون مقطوع الصلة بالمجال الإلهى الميتافيزيقى لأنه يعبر عن أبعاد تعلو فوق المحسوسات الجزئية، تلك الأبعاد التى تغوص فى أعماق ومحاور ميتافيزيقية سواء ارتضى المفكر لنفسه طريق الاتصال الصوفى، أو عبر من خلال أفكاره عن اتصال يغلب عليه الجانب العقلى كما هو الحال عند الفارابى.

وقد تبين لنا من خلال تناولنا لهذا الموضوع أنه لا يعد داخلاً فى الإطار المعرفى لمذهب الفارابى الفلسفى ومراتب العقول فحسب، وإنما له أبعاده الميتافيزيقية والتى وضحت تمام الوضوح من تناول الفارابى لمسائل الفلسفة الطبيعية وبالذات النظريات الفلكية، ومن إقامة أكثر من دليل على وجود الله، ومن البحث فى الصفات الإلهية، ثم من نظرية الفيض وما ترتب عليها من القول بقدم العالم زمانيًا. وأخيرًا لا يمكننا إغفال اتصالها بإثبات جوهرية النفس وخلودها.

ولقـد نجح الفارابى بجـهده الفكـرى الخالص فى صـياغـة هذه النظرية والبرهنة عليها وتقديمها إلى فلاسـفة الإسلام من بعده، كما كان لنظريته هذه صدى واسع النطاق فى الفلسفة المسيحية فى العصور الوسطى.

وفى الصفـحات التالية سـوف نتناول حقيقـة الموقف الفارابى من نظرية الاتصال مـوضحين أبعادها المعـرفية والميـتافيزيقـية، ومدى اتصالهـا بجوانب فلسفته سواء فى الطبيعيات أو الإلهيات، كما أننا سنبين الاتجاه الغالب عليها. هل هو الاتجاه الصـوفى الوجدانى، أم الاتجاه العقلى الذوقى، ثم نخـتتم هذا الفصل ببيان المنهج الذى وضعه الفارابى ليـحقق به الإنسان سعادته القصوى. مع بيان أثر نظرية الاتصال فى الفكر العربى والعالم الغربى.

أولاً: مشكلة الاتصال عند الفارابى وعوامل تكوينها

تعد نظرية الاتصال التى قال بها الفارابى من جملة الإضافات التى أضافها بجهده الفكرى الخالص إلى الفلسفة الإسلامية بعد أن استمد بعض أصولها من أرسطو، ومدرسة الإسكندرية، والبيئة الإسلامية المحيطة به، هذا بالإضافة إلى ميوله الخاصة واستعداداته. وقد استطاع الفارابى أن يجمع كل ذلك وينسقه ويصوغه فى نظرية إسلامية قدمها إلى الفلاسفة من بعده فقدر لها أن تؤثر فيهم تأثيراً واضحًا(٢).

وتتلخص هذه النظرية فى أنه فى مكنة الإنسان أن يتصل بالعالم العلوى ويتلقى الأنوار الإلهية والمعرفة الربانية فيحصل على أعظم سعادة ممكنة ويتحقق له الخير المطلق.

ولكن كيف يستطيع الإنسان أن يصل إلى ذلك؟ تلك هى المشكلة التى اختلف حولها الفلاسفة. هل يبدأ الإنسان طريقة بالنظر العقلى والتأمل والبحث فيصعد من الجزئى إلى الكلى، ومن المحسوس إلى المعقول فيستطيع بالعلم والعلم وحده أن يصل إلى أعظم سعادة؟ أم أنه يبدأ بتطهير نفسه فيقوم على مجاهدتها بالزهد والتقشف، ويعمل على تصفيتها بضروب الحرمان والتعذيب حتى ينتهى بها إلى أحوال ومواجيد لا يمكن التعبير عنها بالألفاظ، وإنما يصل إلى فناء نفسه والبقاء فى الله واتحاده به؟ أم أنه يأخذ من هذا وذاك فينحو نحو السعادة بالنظر والعمل ويسعى إليها بدراسته وسلوكه؟

وجد الفارابى أن الوصول إلى تلك السعادة المنشودة لن تكون عن طريق تطهير النفس والأعمال البدنية فحسب، بل عن طريق العقل والأعمال الفكرية أولاً وبالذات، فهناك فضائل عملية جسمية ولكنها لا تذكر بجانب الفضائل

العقليــة النظرية. فبـالعلم وحده يصنـبح العقل الهيـولانى الذى حصلت فـيه المعقـولات عقلاً بالفـعل، ثم يصبح بالتـعقل الدائم والتـفكير المتصل عـقلاً مستفادًا يشرق عليه العقل الفعال، فيتحرر من المادة وتتجلى له الحقائق العلوية ويتلقى الفيض والإلهـام. أما التقشف والحـرمان وتعذيب البدن فـأمور ثانوية تأتى فى المرتبة الأخيرة(٣).

يقول الفارابى "وأن النفس إنما تخرج قوتـها العقلية إلى الفعل وإلى أن يكون عقلاً كاملاً بالفعل بشىء آخر يخـرجها من القوة إلى الفعل وهو العقل الفـعال وأن ذلك إنما يكون باتصـال يحصل بيـن النفس الناطقة وبين العـقل الفعال"(٤).

فالفـارابى إذن يؤثر الطريق العـقلى للاتصال ويرى أن تحـقيق السـعادة القصوى يكون عن طريق الفضائل الفكرية والنظـرية وما يعاونها من الأعمال البدنية ويؤكد ذلك بقوله.

"والسـعادة هى أن تصير نفس الإنســان من الكمال فى الوجود بحيث لا تحتـاج فى قوامهـا إلى مادة، وذلك أن تصـير فى جملة الأشـياء البـريئة عن الأجسام، وفى جملة الجواهر المفارقة للمواد وأن تبقى على تلك الحال دائمًا، إلا أن رتبتـها تكون دون رتبة العـقل الفعال. وإنما تبلغ ذلك بأفـعال إرادية، وبعضها أفـعال فكرية، وبعضها أفعال بدنية، وليـست بأى أفعال اتفقت، بل أفعال محدودة مقدرة تحصل عن هيئات ما وملكات ما مقدرة محدودة، وذلك أن من الأفعـال الإرادية ما يعوق عن السعـادة، والسعادة هى الخـير المطلوب لذاته، وليـست تطلب أصلاً ولا فى وقت من الأوقـات لينال بها شـىء آخر وليس وراءها شىء آخر أعظم منها يمكن أن ينالـه الإنسان. والأفعال الإرادية التى تنفع فى بلوغ السـعادة هى الأفعـال الجمـيلة، والهيئـات والملكات التى تصدر عنها هذه الأفعال هى الفضائل. وهذه ليست خيرًا لذاتها، بل لما تجلب

من سعادة. والأفعال التى تعوق عن السعادة هى الشرور والأفعال القبيحة، والهيئات والملكات التى تصدر عنها هذه الأفعال هى النقائص والرذائل والخسائس "(٥).

كما يقول فى "تحصيل السعادة" الأشياء الإنسانية التى إذا حصلت فى الأمم وفى أهل المدن، حصلت لهم بها السعادة الدنيا فى الحياة الأولى، والسعادة القصوى فى الحياة الأخرى أربعة أجناس: الفضائل النظرية، والفضائل الفكرية، والفضائل الخلقية والصناعات العملية"(٦).

وهكذا نجد أن الفارابى بحكم تنشئته العقلية والفلسفية كان إلى التصوف العقلى أميل، فهو فيلسوف عقلى وصاحب مذهب مثالى يرى العقل فى كل مكان. فالله عقل، والعالم محكوم بنظام العقل، ولا يرتقى الإنسان إلى الله ولا ينال السعادة إلا بأن يحيا حياة العقل والفكر ويعيش بالتأمل والنظر.

ومع أن الفارابى كان زاهدًا متقشفًا فى حياته العملية، إلا أنه لم يتخذ من الزهد والتقشف سبيلاً إلى الاتصال والمعرفة، وإنما سعى إلى ذلك بالتأمل والتفكير والابتعاد عن كل ما يشغله عنها. فإن بعض الأفعال الإرادية كمباهج الدنيا وزخرفها قد تقف حجر عثرة بينه وبين حياة العقل التى ينشدها، ولذلك ابتعد عن كل ما يصرفه عن هدفه حتى أنه لم يقبل من صلات الأمير سيف الدولة الحمدانى - على وفرتها - إلا أربعة دراهم كل يوم راضيًا بها للتمكن من الانكباب على التأليف والدرس والتأمل فيبلغ درجة العقل المستفاد، فيكون على اتصال دائم بالعقل الفعال والعقول المفارقة والأرواح القدسية. هنالك تفيض عليه الإشراقات الإلهية والفيوضات الربانية فيرى ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر(٧).

هذه السعادة التى أشار إليها الفارابى ليست متاحة لكافة البشر، إذ لا تبلغها إلا النفوس الطاهرة المقدسة التى تستطيع أن تخترق حجب الغيب،

وتصعد إلى عالم النور والمعرفة. يقول الفارابى: "الروح القدسية لا تشغلها جهة تحت من جهة فوق ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن، وقد يتعدى تأثيرها من بدنها إلى أجسام العالم وما فيه، ويقبل المعقولات من الزوح والملائكة بلا تعليم من الناس. والأرواح العامية الضعيفة إذا مالت إلى الباطن غابت عن الظاهر، وإذا مالت إلى الظاهر غابت عن الباطن، وإذا ركنت من الظاهر مشاعر غابت عن الآخر، وإذا اجتمعت من الحس الباطن إلى قوة غابت عن أخرى... والروح القدسية لا يشغلها شأن عن شأن"(٨).

فالأرواح القدسية إذن هى التى فى استطاعتها الاتصال بعالم الأمر أو عالم المشاهدة الحقيقية والبهجة الدائمة. ولن يتم لها إلا عن طريق منهج معين يبدأ بممارسة النظر والانتقال من درجة إلى درجة منزلة ابتداءً بعلم العدد، فالأجسام السماوية، فالمبادىء الطبيعية، فمبادىء الوجود عامة، فالنفس الناطقة، فالعقل الفعال، فالموجود الأول الذى تنبثق عنه الموجودات جميعًا"(٩).

والفارابى يرى أن المبادىء الطبيعية التى فى العالم غير كافية فى أن يصير الإنسان بها إلى الكمال الذى لأجل بلوغه كون الإنسان، بل الإنسان محتاج فيه إلى مبادىء عقلية يسعى الإنسان بها نحو الكمال. إذ السعادة لا تكون للإنسان إلا بالقوة النظرية وذلك إذا استعمل المبادىء والمعارف الأولى التى أعطاه إياها العقل الفعال عن طريق العقل المنفعل أولاً، فالعقل المستفاد ثانيًا، فالاتصال المباشر بالعقل الفعال آخر الأمر(١٠) هذا الإنسان كما يقول الفارابى فى المدينة الفاضلة فى أكمل مراتب الإنسانية وفى أعلى درجات السعادة، وتكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعال"(١١).

وينبغى أن نشير إلى أن نص الفارابى الأخير لا يعنى "باتحاد نفس الإنسان بالعقل الفعال" أن يمتزج أحدهما بالآخر كما يقول المتصوفة بحلول

اللاهوت فى الناسوت. حقًا إن ظاهر العبارة يفيد ذلك، ولكن يجب أن يحمل هذا النص حملاً مجازيًا، وذلك لأن الفارابى قد ذكر أكثر من مرة أن العقل المستفاد، وهو أسمى درجات الكمال الإنسان يختلف فى طبيعته ووظيفته ومرتبته عن العقل الفعال. حقًا إنه اتصل بالعقل الفعال وسعد بلقائه ولكن دون أن يفنى فيه أو يتحد به، لأن العقل المستفاد يظل فى وظيفته وطبيعته وحقيقته مختلفًا عن العقل الفعال. وكل ما فى الأمر أنه يحصل تقارب بين طبيعته التى تتألق بالعلم والمعرفة، وطبيعة العقول المفارقة فتطل عليه أنوارها ويحصل على السعادة العظمى[١٢].

ومما لا شك فيه أن هذه النظرية رغم أنها تجسد ميول الفارابى واستعداداته، ورغم ما ظهر فيها من تأثر واضح بالبيئة الإسلامية المحيطة به وبمتصوفة عصره كالجنيد والشبلى، نقول رغم هذه المؤثرات إلا أنها تخضع فى تكوينها العلمى خضوعًا كبيرًا لنظرية الخير الأسمى الأرسطية، كما تخضع لنظرية الجذب الأفلوطينية.

فإذا عرفنا أن أرسطو فى شرحه للخير الأسمى يقول "أنه فضيلة تتكون من الوحدة وبالتأمل العقلى، وتخالف الفضائل الإنسانية الأخرى المتعلقة بالجسم. هو قوة تأملية تكتفى بنفسها وتدرك الحق المطلق، وفضيلة عليا لأنه يتصل بأسمى شىء فى الإنسان وهو العقل، وباختصار هو فضيلة الفضائل لأنه يصدق على الجانب القدسى حقيقة فى الإنسان"[١٣].

وإذا عرفنا أن رأيه فى سعادة الإنسان لا يختلف عن رأى الفارابى حيث يقول "لما كانت سعادة الإنسان هى الفعل المطابق للجزء الأفضل من طبيعته - أعنى العقل - فهى أجدر ما تتحقق فى حياة التأمل الذى هو غاية ذاته. وأن مثل هذه الحياة ستكون أسمى من المستوى الإنسانى، والإنسان لا ينالها بفضل إنسانيته بل بفضل شىء إلهى أو قدسى"[١٤].

إذا عـرفنا ذلك أدركنا مـدى التشـابه والتـقـارب بين آراء أرسطو وآراء الفارابى، ففقرات أرسطو تعتبـر أساسًا لنظرية الفارابى فى السعادة والاتصال. وفى رأيه كما فى رأى أرسطو الحياة العقلية غـاية فى نفسها ومتى جد الإنسان فى الدراسة والنظـر والبحث والتفكيـر تشبه بالله والـعقول المفـارقة التى هى إدراك مـسـتـمر وتأمل دائم، ومـتى انقطع الإنسـان إلى هذا المجهـود النظرى اقترب إلى الكائنات العلوية وفاز بسعادة ليست وراءها سعادة[١٥].

ويعلق ابن رشـد الذى اعـتنق نظـرية الفـارابى فى الاتصـال على هذا التقارب بقوله: إن هذه النظرية جواب عن سؤال وجهه إلى أرسطو ولم يجب عنه. فبعد أن وضح أرسطو كيف يـدرك "النومس" أو العقل الحقائق المجردة قال "سنرى فيما بعد إذا كان فى مقدور العقل الإنسانى - ولو أنه غير مفارق - أن يدرك أشيـاء مفـارقة بذاتهـا" ولما لم يف أرسطو بوعده أخـذ فلاسـفة الإسلام على عاتقهم أن يتلافوا هذا النقص ويجيبوا عن هذا السؤال[١٦].

وهكذا يتضح لنا كيف أن الفارابى فى تقريره لنظرية الاتصال كان متأثراً بأستاذه أرسطو خـاصة فى كتابه "الأخـلاق النيقوماخيـة" ويعلق "جلسون" على ذلك بقوله "ليس ثمة فكرة ولا عبـارة لدى أرسطو لم تبحث ولم ينتفع بها شراحــه. وهذه الملاحظة صادقة على العموم فى كل المشـاكل التى درسها وخاصة فى مشكلة العقل"[١٧].

وإذا كان لأرسـطو الفضل الأكـبر على أفكار الفـارابى الخاصـة بنظرية الاتصال، فإننـا لا يمكن أن نغفل أثر مدرسة الإسكندرية التى كـان لها أثرها الواضح على فلاسفة الإسلام وعلى رأسهم أفلوطين. فلم يكن الاتصال الذى يقول به الفارابى ببـعيد الصلة عن "الاكستاسـيس" أو الجذب الذى قالت به مدرسة الإسكندرية، فكلاهما يعتمد على التأمل والنظر الذى يؤدى إلى حالة

من الغبطة والبهجة التى تخرج بالإنسان من عالم الحس والمادة إلى نور الحقيقة واليقين(١٨).

وليس أدل على بيان هذا التأثر من تقارب بعض نصوص الفارابى مع بعض نصوص أثولوجيا لأفلوطين، فالفارابى فى فصوص الحكم يقول "إن لك منك غطاء فضلاً عن لباسك منك البدن، فاجتهد أن ترفع الحجاب وتتجرد وحينئذ تلحق فلا تمسك عما تباشره فإن ألمت فويل لك، وإن سلمت فطوبى لك. وأنت فى بدنك كأنك لست فى بدنك، وكأنك فى صقع الملكوت فترى ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر فاتخذ لك عند الحق مهدًا إلى أن تأتيه فردًا"(١٩).

أما أفلوطين فيقول فى "الربوبية" ربما خلوت أحيانًا بنفسى وخلصت بدنى فصرت كأنى جوهر مجرد بلا جسم فأكون داخلاً فى ذاتى راجعًا إليها وخارجًا من سائر الأشياء سواى. وأكون العلم والعالم والمعلوم جميعًا، وأرى فى ذاتى من الحسن والبهاء ما أبقى معه متعجبًا وأعلم عند ذلك أنى من العالم الشريف جزء صغير، وحين أوقن بذلك أرقى بذهنى إلى العالم الإلهى، ويخيل إلى كأنى قطعة منه. فعند ذلك يلمع لى من النور والبهاء ما تكل الألسن من وصفة، والآذان عن سمعه. ومن الغريب أنى أشعر بأن روحى مملوءة بالنور مع أنها لم تفارق البدن"(٢٠).

وهكذا يتبين لنا من النصين السابقين مدى التشابه بين الجذب الذى دعا إليه رجال الأفلاطونية المحدثة، وبين الاتصال الذى سعى إليه الفارابى.

وبذلك يمكن القول بأن الفارابى قد وضع أسس نظرية الاتصال وإن لم يبسط رأيه فى كيفية الاتصال على نحو موسع كما يشير إلى ذلك ابن رشد إلا أن هذه النظرية قد نفذت إلى أعماق المدرسة الفلسفية وأثرت فى صوفية المسلمين والمسيحيين واليهود(٢١).

ثانيًا: الأبعاد المعرفية والميتافيزيقية لنظرية الاتصال

عندما تناول الفارابى صفات الله تعالى أثبت أنه تعالى ليس جسمًا. وما دام الله ليس جسمًا فلا سبيل إلى إدراكه إلا بشىء ليس بجسم ولا هو قوة فى جسم. معنى هذا أن الذات التى أدرك بها الله تعد شيئًا غير جسمانى ولا ينطبق عليها ما ينطبق على الأجسام.

ولقد أدرك الفارابى أنه إذا لم يثبت أن حقيقة ذاته شىء غير جسمانى فإنه لن يكون بإمكانه أن يتكلم عن الاتصال أو يصل إلى السعادة التى يسعى إليها من أجل ذلك حاول الفارابى أن يثبت وجود جوهر غير جسمانى مفارق يكون باستطاعته الاتصال بالعقول المفارقة وتحقيق السعادة الروحية الخالصة[٢٢]. فهل وفق الفارابى فى إثبات جوهرية النفس الإنسانية[*]؟؟

إذا كان الفارابى يستعمل تعريف النفس كما جاء عند أرسطو[٢٣]، إلا أنه لا يقره فى أن البدن جزء من تعريف النفس. فالنفس عنده معنى زائد على الجسمية، بل هو يتصور النفس تصورًا صوفيًا يشف عن نزعة إشراقية واضحة فيقول: إن الروح الذى للإنسان نفثة من العالم الإلهى لا تتشكل بصورة ولا تتخلق بخلقه ولا تتعين بإشارة ولا تتردد بين سكون وحركة، فلذلك تدرك المعدوم الذى فات، والمنتظر الذى هو آت. والإنسان مركب من جوهرين: إحداهما مشكل مصور مكيف مقدر متحرك وساكن متجسد منقسم، والثانى مباين للأول فى هذه الصفات غير مشارك له فى حقيقة الذات، يناله العقل ويعرض عنه الوهم. وهكذا يجمع الإنسان بين عالم الخلق وعالم الأمر أو بين العالم الطبيعى والعالم الإلهى لأن روحه من أمر ربه وبدنه من خلق ربه[٢٤].

فالنفس العاقلة هى جوهر الإنسان وهى جوهر روحانى بسيط مباين للجسد مفارق له، وليس عرضًا من أعراضه وهى ليست جسمًا، كما أنها لا تموت ولا تفسد كما أثبتنا سابقًا. ويؤكد ذلك بقوله "لو جاز هذا لوجب أن تجتمع فيها قوة الوجود والفناء وفعلهما فتكون موجودة ومعدومة معًا. فتبين أن البسائط إذا صارت بالفعل لم تبق فيها القوة والإمكان"(٢٥).

كما أنها مدركة لذواتها، وإدراكها لذواتها هو نفس وجوداتها، وأن لها سعادة فوق سعادة ملابستها للمادة. أى سعادتها حين تفارق. وقد استدل الفارابى على مفارقتها ببراهين منها(٢٦):

١ - أنها تدرك المعقولات، والمعقولات معان مجردة، ولو كانت النفس جسمًا لما خلت المعقولات من الشكل والوضع والمقدار عندئذ لا تكون معقولات بل جزئيات، ولذلك فالنفس التى تتلقى المعقولات هى من جنس هذه المعقولات وإلا لما عقلتها. فالشبيه إنما يدرك بالشبيه.

٢ - أنها تشعر بذاتها ولو كانت موجودة فى آلة لكانت لا تدرك ذاتها من دون أن تدرك معها آلتها فكانت بينها وبين آلتها آلة ويتسلسل، بل ما يدرك ذاته فذاته له، وكل موجود فى آلة فذاته لغيره. فالنفس إذن جوهر مفارق يدرك ذاته بذاته.

٣ - أنها تدرك الأضداد معًا. ولا يمكن أن يكون فى المادة ذلك. فالنفس إذن ليست من جوهر البدن.

٤ - أن العقل قد يقوى بعد الشيخوخة مع إصابة البدن بالكلال والضعف. والعقل كما مر بنا هو كمال النفس ولولا أنه من جوهر آخر غير جوهر البدن لضعف بضعفه.

وبعد أن أثبت الفـارابى أنها جـوهر مفارق، يثـبت أن لها سعـادة بعد المفـارقة من جنس سـعادة المفـارقات، وأن أتمهـا إنما يكون للنفوس الفـاضلة وذلك بالاتصال بالعالم العلوى لتـحقق السعادة المطلوبة فيـقول: "قد عرفت أنها بسيطة وأنهـا يجب إذا وجد لها ما كان فى قوتهـا أن يقبله من الكمالات أن لا يزول عنهـا. . . حين بين أن البـسيط إذا خرج إلـى الفعل لم يبق فـيه الإمكان الذى يخـتص بهذا الإمكان. إنه لو كـان العقل الهـيولانى باقـيًا مع العقل بالفعل لكانت النفس بشىء واحد عـالمة وجاهلة معًا، وهذا الكمال هو العقل بـالفعل. أعنى الاستـعداد التـام للاتصال بالمفـارق الباقى الثـابت فهى تتصل بالعقل بالفعل بعد المفارقة(٢٧).

وهكذا يتبين لنا أن مـحاولة الفارابى إثبات وجود جوهر غيـر جسمانى مفارق (هو النفس) حيث يكون باستطاعتها الاتصال بالعقول المفارقة، إنما كان يعبر عن بعد مـعرفى ميتافيـزيقى لأن النفس أو الجزء الناطق هو الأساس فى هذا الاتصال، وهى تكتـسب خلودها بقدر ما تدرك من الحقـائق الموجودة فى العقل الفعال.

ومما لا شك فـيه أيضًـا أن تناول الفـارابى لموضوع العـقول ومـراتبهـا وانتقالها من عقل هيولانى إلى عقل بالفعل إلى عقل مستفاد يستطيع الاتصال بالعقل الفعال إنما كان يعبر عن بعد معرفى ميتافيزيقى أيضًا.

ورغم أن الفارابى يؤكد أهمية التجربة الحسية فى المعرفة وحصول المعرفة العقلية فى حدود عالم الطبيعـة، إلا أننا نجده ينحي بمذهبه فى معرفة الوجود منحا صوفـيا ميتافـيزيقيا تمثل فى اعـتقاده أن معرفـة الماهيات ليس عن طريق انتزاع العقل الإنسانى لها من الأشياء الخارجية، بل يتم ذلك بواسطة الفيض. بمعنى أن تصور الكـلى يكون صادرًا عن العقل الفـعال أكثـر منه نتيجـة لقوة التجريد الخاصة بالعقل الإنسانى(*).

وهكذا جعل الفارابى بحثه فى "موضوع الاتصال" مزجًا بين الميتافيزيقيا التى تبحث فى كثير من جوانبها عن حقيقة الوجود، وبين المعرفة أى معرفة الله وكيفية الوصول إليه وكيف يدرك الإنسان حقيقته حتى تتم له السعادة. تلك المعرفة التى يصفها الفارابى بأنها أسمى غاية للنفس الإنسانية فيقول "إن النفس المطمئنة كما لها عرفان الحق الأول بإدراكها. فعرفانها للحق الأول وهى برية قدسية على ما يتجلى لها هو اللذة القصوى"(٢٨).

كما يقول "والنفس المطمئنة ستخالط معنى من اللذة الحقيقية على ضرب من الاتصال فترى الحق وتبطل عن ذاتها، فإذا رجعت إلى ذاتها قالت لها أف"(٢٩).

ومن هنا جعل الفارابى غاية الفلسفة وفائدتها الحقيقية هى معرفة الله "وأما الغاية التى يقصد إليها فى تعلم الفلسفة فهى معرفة الخالق تعالى"(٣٠).

كذلك تعبر نظرية الاتصال عند الفارابى عن بعد معرفى آخر نظراً لارتباطها بمراتب العقول والتى قسمها الفارابى أربعة أقسام - وهى وإن كانت أرسطوطاليسية المنزع إلا أنه عرضها بثوب أفلاطونى جديد، كما أنه استحدث بعض القوى(٣١).

والأول منها هو العقل الهيولانى: وهو قوة من قوى النفس أو شىء ما ذاته معدة أو مستعدة لأن تنتزع ماهيات الموجودات كلها وصورها دون موادها، فتجعلها كلها صورة لها أو صوراً لها. وتلك الصور هى المعقولات، وقد شبه الفارابى هذا العقل كأنه المادة الأولى التى تقبل جميع الصور، والصور تنتقش فيه كما ينتقش الرسم فى الشمع، إلا أن المواد الجسمانية تقبل الصور فى سطوحها فقط دون أعماقها، وهذه الذات ليست

تبقى ذاتهـا متميـزة عن صورة المعقولات، بـل هذه الذات نفسها تصـير تلك الصور[٣٢].

فإذا حصلت فـيها صنور الموجودات صارت تلك الذات عـقلاً بالفعل. وصارت تلك المعقولات مـعقولات بالفعل. "فتكون معـقولات بالفعل وأنها عقل بالفعل شـىء واحد بعينه"[٣٣] فالعـقل هنا هو نفس العقل الهـيولانى ولكنه أدرك المعانى إدراكًا فعليًا فأصبحت تلك المعقولات نحواً من موجودات العالم، فـإن كانت هذه المعقولات قـبل أن تعقل صوراً لأشـياء حسيـة، فإن العقل ينتزعها عن مادتها فيجردها وتصبح كليات بعد أن كانت صفات لأشياء جزئية، أما إن كانت بذاتها صوراً مجـردة فإن العقل يدركها كما هى، وتكون ماهيتـه هى عين وجودها. وفى كلتا الحـالتين يصبح العقل بالفـعل والمعقول بالفعل وأنها عاقلة بالفعل شيـئًا واحدًا بعينه، لأن الذات التى تعقل ليست إلا أن المعقولات صارت لها أو صارت هى بعينها تلك الصور[٣٤].

فـإذا وصل العقل بالفـعل إلى مرحـلة إدراك ذاته بالفعل أصـبح عقـلاً مستفادًا "فالعقل بالفعل متى عقل المعقولات التى هى صورة له من حيث هى معقولة له بالفعل، صار العقل الذى كنا نقوله أولاً أنه العقل بالفعل هى الآن العقل المستفاد"[٣٥].

وإذا انتهى العقل بالفعل إلى درجة العقل المسـتفاد فقد انتهى إلى ما هو شبيه بالتخوم والحد الذى إليـه تنتهى الأشياء التى تنسب إلى الهيولى والمادة. وإذا ارتقى منها فـإنما يرتقى إلى أول رتبة الموجودات المفارقـة "أى رتبة العقل الفعـال"، تلك الرتبة التى لا يكون بين الإنسان وبيـنها شىء آخر كمـا يقول الفارابى[٣٦].

العقل الرابع هو العقل الفعال، وهو صورة مفارقة لم تكن فى مادة ولا تكون أصلاً وهو بنوع ما عـقل بالفعل قريب الشبه من العقل المـستفاد، وهو

الذى جـعل تلك الذات التى كـانت عقـلاً بالقوة، عـقـلاً بالفعل، وجـعل المعقـولات التى كانت بالقوة مـعقولات بالفـعل ونسبتـه إلى العقل الذى هو بالقوة كنسبة الشمس إلى العين التى هى بصر القوة ما دامت فى ظلمة، فعلى هذا المثـال يحصل فى تلك الذات التى هـى عقل بالقـوة شىء ما منزلتـه منه منزلة الاشفاف بالفعل من البصر، وذلك الشىء يعطيه إياه العقل الفعال(*) أو الروح الأمين وروح القدس كما يسميه الفارابى.

وهكذا فالعقل الفعال هو الذى يجعل عـقلنا الذى بالقوة عقلاً بالفعل، والمعقولات بالقوة مـعقولات بالفعل لأنه بالفعل دائمًا كِسـائر عقول الأفلاك، ومثله فى ذلك مثل الشمس تجعل المرئيات بالقـوة مرئيات بالفعل. فالمعقولات موجودة فـيه يهبها للعـقل الإنسانى إذا وصل إلى مرتبة العقل المسـتفاد الذى ينفعل به فيشتعل حدسا.

ويؤكد ذلك أ. أو. ماكـوفيلسكى حيث يقول "أعطى فلاسـفة الإسلام أتباع أرسطو "العقل الفعـال" أهمية خالصة غير التى اكتـسبها لدى أرسطو. فإذا كـان العقل الفعال وفـقًا لتعاليم أرسـطو لصيقا بالإنسـان ذاته، كائنًا فى الروح البشرية يحول الصـفات الموهوبة المغروسة فى العقل المنفعل تجـاه معرفة المفاهيم يحولها إلى حـقيقة، فإن العقل الفعال يتحـول لدى الفلاسفة العرب والمسلمين الأرسطويين إلى مـبدأ روحى مستقل موجود خـارج الإنسان يولد بتأثيره على الإنسان معرفة جواهر الأشياء.

وبفضل هذا التغير لمفهوم العقل الفعال، فإن نظرية المعرفة لدى الفلاسفة العرب والمسلمين تلتحم بنظريتهم الشـاملة عن الكون ما دام هذا العقل الفعال فى مفهـومهم هو العقل العالمى الذى يعـتبر الحلقة الأخيـرة فى سلسلة فيض العقول الكونية (أو هو عقل العالـم ما تحت فلك القمر)، وحسب رأيهم فإن فى هذا العقل الكونى تنـحصر أشكال أشيـاء العالم المادى، وبالتحـام العقل

الفعال بالعقل الإنسانى الكامن يكسب الأخير أشكال التفكير الضرورى لمعرفة جوهر الأشياء(٣٧).

فالفارابى يرى أن العقل الإنسانى وحده عاجز، وأنه لا يستطيع العمل إلا بقوة نفوذ العقل الفعال واتصاله به فحسب. وهكذا فتأثير العقل العالمى الفعال على العقل الإنسانى المنفعل (بواسطة نظرية الفيض) يحول العقل الإنسانى من حالة الإمكانية إلى الحالة الفعالة، ليصبح عقلاً بالفعل "(٣٨).

وبناء على ذلك فإن الإنسان لا يحصل المعرفة باجتهاده، بل تجىء إليه المعرفة هبة من العالم الأعلى وعن طريق اتصال العقل الفعال بالإنسان، وليس اتحاده به كما ذكرنا سابقًا. وما ذلك إلا لاختلاف طبيعة العقل الإنسانى عن العقل الفعال، ولو صح ذلك لأصبح العقل الفعال قابلاً للانقسام وهذا غير جائز إطلاقًا(٣٩) ويؤكد الفارابى ذلك بقوله "ولا يجوز أن تكون المعقولات منحصرة فى شىء متجزء أو ذى وضع، وهو مفارق للمادة يبقى بعد موت البدن وليس فيه قوة قبول الفساد وهو جوهر أحدى وهو الإنسان على الحقيقة (يقصد النفس)(٤٠).

وبذلك لا يمكن اتحاد العقل والمعقول فى مذهب الفارابى فى الاتصال. وما العقل الفعال إلا عقل خارجى لا يلحقه نقص ولا فتور، بل هو فاعل، وإذا قيست إليه عقول البشر فهى فى مجموعها لا تتعدى كونها عقولاً بالقوة تخرج إلى الفعل. "وأن النفس إنما تخرج قوتها العقلية إلى الفعل وإلى أن يكون عقلاً كاملاً بالفعل بشىء آخر يخرجها من القوة إلى الفعل وهو العقل الفعال وأن ذلك إنما يكون باتصال يحصل بين النفس الناطقة وبين العقل الفعال"(٤١).

ونحن لا نملك من حقائق الوجود شيئًا ما لم يشرق علينا هذا العقل فينير سبيلنا، وندرك بواسطته المجردات، ونتعقل المفارق. ون يحدث ذلك إلا

إذا وصلنا بمداركنا إلى مرتبة العقل المستفاد وفى ذلـك يقول الفارابى "الروح الإنسانية هى التى تتمكن من تصور المعنى بحدة وحقيقته منقوصًا عنه اللواحق الغريبة... بقوة لها تسـمى العقل النظرى، وهذه الروح كمرآة، وهذا العقل النظرى كصقالهـا وهذه المعقولات ترتسم فيها من الفـيض الإلهى كما ترتسم الأشباح فى المرايا الصقـلية إذا لـم يفسد صقالها بطبع، ولـم يعرض بجهة من صقـالها عن الجـانب الأعلى شغل بما تحـسهـا من الشهوة والـغضب والحس والتخيل. فـإذا عرضت عن هذه وتوجهت للقاء عـالم الأمر لحظت الملكوت الأعلى، واتصلت باللذة العليا"[٤٢].

وهكذا يعتبر موضوع الاتصال عند الفارابى امتدادًا طبيعيًا لنظرية المعرفة عنده، ونتيجة طبيعية لرأيه فى العقل بعد أن يصبح عقلاً مستفادًا ويتهيأ لتلقى الوحى الإلهام[٤٣].

كما أنه يعتبـر نتيجة منطقية لفلسفتـه الفيضية والميتافيـزيقية. وقد مر بنا كيف، أن الفارابى فى تقسيمه للعالم إلى عالم ما تحت فلك القمر، وعالم ما فوق فلك القمر، قـد تخيل فى هذا العالم الأخير نظامًا فـلكيًا أساسه أن فى كل سماء قوة روحية أو عـقلاً مفارقًا يشرف على حركتها ومـختلف شئونها. وآخر هذه العقـول هو العقل العاشر، وهو نقطة الاتصـال بين العالمين، وهو سبب وجـود الأنفس الأرضية من جـهة والعناصـر بمعاونة الأفلاك من جـهة أخرى، فهو الذى يهب كل جسم نفسه الخاصة به حين يتهيأ لقبولها فتحل فيه حلول الصورة فى المادة. ولذلك سماه الفارابى واهب الصور[٤٤]. ذلك لأنه لما كان آخر العقول السمـاوية فإنه إذا فكر فى ذات الخالق فاضت عنه النفوس الإنسـانية، وإذا فكر فى ذاته على أن وجـوده مـستـمد من الله فـاضت عنه العناصر الأولية التى يتألف منها العـالم وتعاونه فى هذا الأمر الأخير الأجرام السماوية.

وواضح مما عرضناه سابقًا أن الاتصال الذى يقول به الفارابى لا يعد اتصالاً قائمًا على ركائز قلبية وجدانية، أى أنه لم يعتمد على ذلك التصوف الذى يقوم على الزهد والتقشف وقهر النفس ومجاهدتها وتصفيتها بضروب الحرمان، حتى تنتهى بها إلى أحوال ومواجيد لا يمكن التعبير عنها بالألفاظ، وبحيث تنتهى إلى الفناء عن النفس والبقاء فى الله.

إن اتصال الفارابى يعد إلى حد كبير مرتكزًا على الجانب العقلى، إنه لم يعالجه كما عالجه الصوفية، لأن الأسس التى اعتمد عليها فى نظريته لا ترتكز على الاتجاه الوجدانى القلبى. فنظرية المعرفة ومراتب العقول، ونظرية الفيض، ودراسته لموضوعات الفلسفة الطبيعية كمبادىء الوجود، والعالم وموجوداته كل ذلك لا يعبر عن اتجاه صوفى، وإنما كما لاحظنا أضفى عليها بعدًا ميتافيزيقيا، كما أن تناوله لموضوعات الفلسفة الإلهية إنما تعبر عن بعدًا ميتافيزيقيا وليس بعدًا صوفيًا.

وإذا كان الفارابى قد تناول فى دراسته لنظرية الاتصال جوانب يبحث فيها الصوفية. فإن رأيه غير رأيهم، ومنهجه غير منهجهم. حقًا إنه استعمل بعض الألفاظ التى يفهم منها الاتحاد أو الحلول، ولكننا نرجح أنها لا تخرج عن مجرد بيان سمو العالم الإلهى والرغبة فى البقاء فيه. فالسعادة عنده عقلية، والفضائل الرئيسية هى الفضائل الفكرية. وهكذا ينحرف الفارابى عن المتصوفين انحرافًا ظاهرًا فيجعل الكمال إدراكًا عقليًا[٤٥].

حقًا إننا لا ننكر نزعة الفارابى الصوفية، لكن هذا التصوف كما قلنا يقوم على أساس عقلى صرف. وهو تصوف نظرى يعتمد على المعرفة والتأمل. وبذلك يمكننا القول بأن الفارابى قد أقام مذهبه الفلسفى على أساس العقل، إلا أنه وضع على قمة هذا المذهب نظرية صوفية امتازت بها الفلسفة الإسلامية عن كثير من الفلسفات الأخرى. يقول د. عبدالحليم

محـمود: "إن أخص خصـائص النظرية الصوفيـة التى قال بها الفـارابى أنها قائمة على أساس عقلى، فليس تصـوفه بالتصوف الروحى البحت الذى يقوم على محاربة الجسم والبعـد عن اللذات لتطهير النفس وترقى مدارج الكمال، بل هو تصوف نظرى يعتمد على الدراسة والتأمل، وطهارة النفس فى رأيه لا تتم عن طريق الجسم والأعمال البدنية فحسب، بل عن طريق العقل والأعمال الفكرية أولاً وبالذات[٤٦].

وبناء على ذلك وبعد دراسـتنا لفلسفة الفارابى الطبـيعية والإلهـية وبعد بيان مشكلة الاتصال كما قال بها الفارابى يمكننا أن نقول أن "كارادى فو" قد جانـبه الصـواب عندما اعـتقـد أن التصـوف ينفذ إلى كل شىء فى مـذهب الفارابى، والألفاظ الصوفية منتشرة فى كل ناحية من مؤلفاته، ويستطرد قائلاً وإنك لتشعـر شديد الشعور أن التـصوف ليس مجرد نظرية اعتـنقها، بل هو حالة نفسيــة أو حالة ذاتية ساهمت هذه الحالة فى جعل مذهبـه غامضًا بعض الشىء[٤٧].

ثالثا: المنهج الذى وضعه الفارابى للاتصال بالعقل الفعال: (نص)

يقول الفارابى "إن العمل إنما يكون فضيلة وصوابا متى كان الإنسان قد عرف الفضائل التى هى فضائل بالحقيقة حق معرفتها، وعرف الفضائل التى يظن بها أنها فضائل وليست كذلك حق معرفتها، وعود نفسه أفعال الفضائل التى هى بالحقيقة فضائل حتى ثارت له هيئة من الهيئات وعرف مراتب الموجودات واستيهالاتها، وأنزل كل شىء منها منزلته ووفاه حقه الذى هو مقدار ما أعطى ومرتبته من مراتب الوجود، وآثر ما ينبغى أن يجتنب، وهذه حال لا تحصل ولا تكمل إلا بعد الحنكة وكمال المعرفة بالبرهان واستكمال العلوم الطبيعية وما يتبعها، وما بعدها على ترتيب ونظام حتى يصير أخيرا إلى العلم بالسعادة التى هى بالحقيقة سعادة، وهى التى تتطلب لذاتها ولا تتطلب فى وقت من الأوقات لغيرها، ويعرف كيف تكون الفضائل النظرية والفضائل الفكرية سببا ومبدأ لكون الفضائل العلمية والصنائع، وهذا أجمع لا يكون إلا بممارسة النظر والانتقال من درجة إلى درجة ومن منزلة إلى منزلة ولا يمكن غير ذلك:

إن الذى يروم أن يتعلم الفلسفة النظرية يبتدئ من الأعداد، ثم يرتقى إلى الأعظام ثم إلى سائر الأشياء التى تلحقها الأعداد والأعظام بالذات مثل المناظر والأعظام المتحركة، ثم إلى الأجسام السماوية والموسيقى وإلى الأثقال وإلى الحيل، وهذه أشياء تفهم وتتصور إلى مادة إلى أن يصير إلى الأجسام السماوية، ثم يضطر بعد ذلك إلى إدخال مبادئ أخرى غير مبادئ ماذا وبماذا وكيف ليكون معينا له على استعمال الأشياء التى يعسر أن تصير معقولة أو لا

يمكن دون أن تصير فى مواد، فتصير متاخمة أو الوسط بين الجنس الذى ليس له مبادئ وجود إلا مبادئ وجوده، وبين الجنس الذى يوجد لأنواعه المبادئ الأربعة، فتلوح له المبادئ الطبيعية، فيما رسها ويستقصى النظر فى الموجودات الطبيعية ومبادئ التعليم لها إلى أن يصير إلى مبادئ الوجود، فيصير ما يستفيده من مبادئ الوجود له سلما ومبادئ تعليم، وإنما تصير مبادئ الوجود التى استفادها مبادئ تعليم بالإضافة على شيئين، ثم ينتقل إلى العلم بأسباب وجود الأجسام الطبيعية والبحث عن ذواتها وجواهرها وأسبابها، فعندما ينتهى إلى الأجسام السماوية وعلى النفس الناطقة إلى العقل الفعال، ينتقل أيضا على مرتبة أخرى فيضطر به النظر فى مبادئ وجودها إلى أن يطلع على مبادئ ليست هى طبيعية، فيصير ما استفاده من مبادئ وجود تلك الرتبة الثالثة أيضا مبادئ تعلمه لهذه الموجودات، والتى هى أكمل وجودا من الطبيعة، فيصير أيضا إلى الوسط بين علمين، علم الطبيعيات وعلم ما بعد الطبيعيات فى ترتيب الفحص والتعليم، ويطلع أيضا على مبادئها التى من أجلها كونت، وعلى الغاية والكمال الذى من أجله كون الإنسان، ويعلم أن المبادئ الطبيعية التى فى الإنسان وفى العالم غير كافية فى أن يصير الإنسان بها الكمال الذى لأجل بلوغه كون الإنسان، وأن الإنسان محتاج فيه إلى مبادئ عقلية يسعى الإنسان بها نحو ذلك الكمال، فيكون الإنسان قد قارب البلوغ إلى المنزلة والدرجة من العلم النظرى التى تنال بها السعادة، ويبلغ به النظر من الجهتين جميعا إلى أن ينتهى إلى موجود لا يمكن أن يكون له مبدأ أصلا من هذه المبادئ، بل يكون هو الموجود الأول والمبدأ الأول لجميع الموجودات التى سلف ذكرها، ويكون هو الذى به وعنه وله وجودها بالأنحاء التى لا يدخل عليها نقص، بل بأكمل الأنحاء التى يكون بها الشىء مبدأ للموجودات فيحصل له معرفة الموجودات بأقصى أسبابها، وهذا هو النظر

الإلهى فى الموجودات، ومع ذلك فهو دائمـا يفحص عن الغرض الذى لأجله كون الإنسان وهو الكمـال الذى يلزم أن يبلغه الإنسان، وعن جميع الأشياء التى بها يبلغ الإنسان ذلك الكمال(٤٨).

فمن خلال هذا النص بين الفارابى المنهج الأساسى لبلوغ الإنسان السعادة القصوى عن طريق الإدراك النظرى، فبلوغ هذه السعادة لا يكون إلا بممارسة النظر والانتقال من درجة إلى درجة، ومن منزلة إلى منزلة ابتداء بعلم العدد، فالأجسام السماوية، فالمبادئ الطبيعية، فمبادئ الوجود عامة، فالنفس الناطقة، فالعقل الفعال، فالموجود الأول الذى تنبثق عنه الموجودات جميعا.

كما يرى الفارابى أن المبادئ الطبيعية التى فى العالم غير كافية فى أن يصير الإنسان بها إلى الكمال الذى لأجل بلوغه كون الإنسان، بل الإنسان محتاج فيه إلى مبادئ عقلية يسعى بها نحو الكمال، إذ السعادة لا تكون للإنسان إلا بالقوة النظرية وذلك إذا استعمل المبادئ والمعارف الأول التى أعطاه إياها العقل الفعال(٤٩).

رابعا: أثر نظرية الاتصال الفارابية في الفكر العربي والعالم الغربي

أحدثت نظرية الاتصال الفارابية أثرا عميقا فى فكر القرون الوسطى، ونفذت إلى أعماق المدرسة الفلسفية العربية فى الشرق والغرب، كما كان لها أثرها الكبير فى الفلسفة المدرسية اليهودية والمسيحية، هذا بالإضافة إلى أننا لا يمكن أن نغفل أثرها على بعض المتصوفة الذين تشوبهم روح فلسفية كابن سبعين والغزالى وغيرهم، وفى ذلك يقول "د. محمود قاسم" لم تستطع نظرية الفارابى فى الاتصال على الرغم مما ينسبه إليها " كارادى فو" من جمال أن تأسر لب" أبى الوليد ابن رشد" وإن أثرت على العكس من ذلك تأثيرا عميقا فى نظرية المعرفة لدى ابن سينا، والغزالى، وابن باجة وابن طفيل، وموسى بن ميمون كما امتد تأثيرها على البير الكبير وتوما الأكوينى(٥٠).

ولقد كان ابن سينا من أوائل الفلاسفة الذين ساروا على نهج الفارابى واعتنقوا نظرية الفيض كما وردت عند أستاذه" الفارابى "، وبالتالى فقد اعتنق نظرية الاتصال واعتبر أن أوثق المعارف هى التى تأتى عن هذا الطريق، حيث جعل النفس الإنسانية تتطلع دائما وأبدا إلى العالم الاسمى عاشقة لكمالها الذى هو الغاية المقصودة، وفى هذا التطلع نلحظ عنصرين:

عنصر القدرة الذاتية فى النفس الذى يخضع لديناميكية التشوق حسب أعمالها وطهارة وجهتها، وعنصر المنح الذى لا يعطى إلا لمن كانت قدرته تلك غاية فى الاستعداد والقبول كى يشرق بنوره عليه فيضئ سبيله ويرشده إلى طريق العالم الاسمى، فإذا تعادل الطرفان تحققت صورة صادقة للاتصال يندر أمثالها إلا عند العرفاء من الناس لأنها مزيج من المحبة الصوفية والمنهج

العقلانى[٥١] يقول "ابن سينا" أن النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن تصير عالما عقليا مرتسما فيها صورة الكل والنظام المعقول فى الكل والخير الفائض فى الكل مبتدءا من هذا الكل على الجواهر الشريفة، فالروحانية المطلقة، ثم الروحانية المعلقة نوعا من التعلق بالأبدان، ثم الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها، ثم تستمر كذلك حتى تستوفى فى نفسها هيئة الوجود كله فتنقلب عالما معقولا موازيا للعالم الموجود كله مشاهدا لما هو الحسن المطلق والخير المطلق ومتحدا به ومنتقشا بمثاله وهيئته، ومنخرطا فى سلكه وصائرا فى جوهره"[٥٢].

فابن سينا يرى أن الرياضة الحقة هى اتصال النفس الناطقة بعالمها العلوى، وبلوغها درجة من الصفاء بحيث تستطيع الاتصال، وليست الرياضة الحقة نظاما من الزهد والتقشف والمحاسبة والحرمان مما يعده الصوفية وسائل تطهير النفس والوصول بها إلى أعلى الدرجات.

وهكذا نجد أن الفيلسوفين ينطلقا إلى غاية واحدة وهى الاتصال بالعقل الفعال، والذى بواسطته يحصل الإنسان على اسمى معارفه، يقول د. إبراهيم مذكور "اعتنق ابن سينا مختلف آراء الفارابى الصوفية، وتولاها بالشرح والدرس فى رسائل متعددة، وقد أخذ على حسب عادته أفكار الفارابى وفصل القول فيها وعرضها عرضا مسهبا، فهو يحدثنا عن التجريد والبهجة والسعادة، ويشرح نظرية الاتصال شرحا مستفيضا"[٥٣].

كذلك اهتم ابن سينا بشرح الدور الإيجابى للعقل الفعال فى نظرية الاتصال، كما أشار إلى ذلك الفارابى من قبله، وهو يعتبر أن مراتب العقول أو القوة النظرية وانتقالها من العقل الهيولانى، إلى العقل بالملكة، إلى العقل بالفعل إلى العقل المستفاد لا يمكن أن يتم إلا بواسطة عقل يعد دائما بالفعل هو العقل الفعال . فإن كل عقل من هذه العقول يعد بلاقوة بالنسبة للعقل

الذى فوقه، وبالفعل بالنسبة لما دنه، يقول ابن سينا " إن العقل بالقوة إنما يخرج إلى الفعل بسبب عقل هو دائما بالفعل، أنه إذا اتصل العقل بالقوة بذلك العقل الذى بالعقل نوعا من الاتصال، انطبع فيه نوع من الصورة تكن مستفادة من خارج"(٥٤) ويرى ابن سينا كما رأى الفارابى أن نسبة هذا العقل إلى نفوسنا كسبة الشمس إلى أبصارنا، فكما أن الشمس تبصر بذاتها بالعقل وتبصر بنورها بالفعل ما ليس مبصرا، كذلك حال هذا العقل عند نفوسنا(٥٥).

فإذا انتقلنا إلى فلاسفة المغرب لبيان أثر هذه النظرية فى آرائهم. فإنه يمكننا القول بأن هؤلاء الفلاسفة مدينون لإخوانهم المشارقة بكثير من آرائهم ونظرياتهم، ولذا فلم يكن غريبا أن يتبع كل من ابن باجة، وابن طفيل خطى الفارابى فى هذه النظرية بالذات.

فقد نالت نظرية الاتصال حظوة كبيرة لدى ابن باجة، وكتابة "تدبير المتوحد" قائم على إثبات أن الإنسان يستطيع الاتصال بالعقل الفعال بواسطة العلم وتنمية القوى الإنسانية، فالغاية القصوى التى يصبو إليها المتوحد فى المدينة الفاضلة هى الاتصال بالعقل الفعال ومن وراء ذلك اللحاق بعالم المفارقات الذى ذهب كل من الفارابى وابن باجة على أنه كنه السعادة التى كتب عليه أن يتطلع إليها دائما(٥٦).

هذا الاتحاد أو الاتصال بالعقل الفعال عرضه ابن باجة فى عدة رسائل لا سيما "رسالة الاتصال". وهو يبدأ بعرض معانى الواحد التى لخصها أبو نصر فى كتابه "فى الوحدة" كما يقول" ابن باجة"، ثم يذهب إلى أن الاتصال والمتصل مرادفان للوحدة والواحد، وأن غاية النظر العقلى هو بلوغ تلك المرحلة التى يصبح معها العاقل والمعقول - أى الإنسان والجوهر المفارق الذى يستمد منه سائر معارفه العقلية - واحدا، وهو يصف تلك الحال من

الاتصال بقوله" فأما العقل الذى معقوله هو بعينه فذلك ليس له صورة روحانية موضوعة له. فالعقل يفهم منه ما يفهم من العقول، وهو واحد غير متكثر. إذ قد خلا من الإضافة التى تتناسب بها الصورة فى الهيولى. والنظر من هذه الجهة هو الحياة الآخرة، وهو السعادة القصوى الإنسانية المتوحدة"(٥٧).

وقد وضع ابن باجة منهاجًا مماثلا للمنهاج الذى وضعه الفارابى فى" فصول منتزعة" لبلوغ السعادة القصوى عن طريق الإدراك النظرى وعرض فى كتابه" تدبير المتوحد" المراحل التى يمر بها المتوحد أو الفيلسوف فى طلب تلك السعادة، فقسم تلك الغايات إلى ثلاثة أقسام:

١ - ما كان منها خاصا بصورته الجسمانية (أى الحسى الظاهر والمحسوسات الخارجية).

٢ - ما كان منها خاصا بصورته الروحانية (أى الناجمة عن الحس الباطن بأقسامه وهى الخيال والحس المشترك والذاكرة).

٣ - ما كان منها خاصا بصورته الروحانية العامة(أى الناجمة عن العقل أو القوة الناطقة).

فالإنسان يجتاز مرحلة إدراك الجزيئات الحسية إلى الكليات العقلية المفارقة التى يدعوها الصور الروحانية والتى منها العقلان: المستفاد، والفعال. يعتبر أن من يعقلها فقد بات عند ذلك واحدا من تلك العقول، وصدق عليه أنه إلهى فقط وارتفعت عنه أوصاف الحسية الغائية، وأوصاف الروحانية الرفيعة ولاق به وصف إلهى بسيط"(٥٨).

أما ابن طفيل فرغم أنه قد وجه إلى الفارابى بعض أوجه النقد التى أشرنا إليها سابقا، فإننا يمكننا أن نقول أنه تأثر به فى بعض المسائل وخاصة

مسألة الاتصال فابن طفيل يرى أن الأعمال التى يجب على الإنسان الذى يرغب فى المشاهدة يقوم بها تتجه إلى أغراض ثلاثة هى:

١ - إما عمل يتشبه بالحيوان غير الناطق.

٢ - وإما عمل يتشبه بالأجرام السماوية.

٣ - وإما عمل يتشبه بالموجود الواجب الوجود.

ويرتب ابن طفيل هذه الأعمال ترتيبا من الأدنى إلى الأعلى مبينا كيف يرتقى الإنسان من أولها إلى ثانيها إلى ثالثها حيث تحصل المشاهدة الصرفة والاستغراق والتأمل الصرف، وفى ذلك يقول د. عاطف العراقى، " إن حديث ابن طفيل عن هذه المجالات التى شاهدها" حى يعد من جانبه تأثرا بأقوال الفارابى وابن سينا حول مشكلة الفيض وترتيب الموجودات، وإن كان الهدف عندهما يختلف عن الهدف الذى يسعى إليه ابن طفيل"(٥٩).

فابن طفيل إذن قد اتبع نفس منهج ابن باجة الذى اقتبسه من الفارابى ويعلق على ذلك "مونك" بقوله" سعى ابن طفيل على طريقته فى حل المشكلة التى شغلت طائفة من فلاسفة الإسلام" أعنى مشكلة الاتصال" أو بكلام آخر طريقة اتصال الإنسان بالعقل الفعال وبالله، فلم ترق له طريقة الغزالى القائمة على الهوس الصوفى، وآثر طريقه ابن باجة فاتبعها وأوضح معه تطور معقولات العقل عند المتوحد الذى تحرر من مشاغل المجتمع وتأثيره، وزاد على ذلك أنه جعل توحده كلى البعد عن كل تأثير اجتماعى قد انفتح فيه العقل على الموجودات انفتاحا تلقائيا وتوصل شيئاً فشيئا بجدة ودافع العقل الفعال إلى تفهم أسرار الطبيعة وأسمى قضايا ما بعد الطبيعة"(٦٠).

وهكذا يكون ابن طفيل قد بحث موضوع الاتصال وربطه بموضوع

السعادة متابعا فى ذلك فلاسفة سبقوه كابن سينا وابن باجة، وإن كان الفارابى يعد سابقا للجميع وتأثيره واضحا عليهم جميعا(٦١).

كذلك نجد أثر الفارابى واضحا تمام الوضوح على الفيلسوف الغربى "ابن رشد" رغم أن هذا الأخير لم يدخر وسعا فى نقده وتجريحه ولاسيما إذا أحس منه انحرافا عن أرسطو، وهو يعرض طريقة" ابن الصائغ" فى الاتصال وينقدها مبررا ذلك بأنه سلك مسلك الصوفية وأخرج الإنسان عن دائرة العلم الطبيعى، ثم يشير إلى طريقته التى تتلخص فى أن الإنسان يبدأ من المحسوسات، ثم الصور الهيولانية ثم الصور الخيالية، ثم الصور المعقولة، فإذا حصل فى العقل هذه المعقولات سمى ذلك اتصالا، أى اتصال العقل الهيولانى بالصور المعقولة التى هى فعل محض، وهى صور مفارقة(٦٢).

وإذا كان ابن رشد يرى أن هناك طريقتين للاتصال: أحدهما صاعد والآخر هابط، الطريق الصاعد هو الذى يبدأ من المحسوسات ثم الصور الهيولانية، ثم الصور الخيالية، ثم الصور المعقولة، فإذا حصل فى العقل هذه المعقولات سمى ذلك اتصالا، أى اتصال العقل الهيولانى بالصور المعقولة التى هى فعل محض(٦٣).

والطريق الآخر الهابط هو أن نفترض وجود هذه الصور المعقولة وأنها تتصل بنا فنكتسبها، وهذه موهبة إلهية لا تتيسر لكل إنسان، بل لأصناف السعداء فقط.

فإننا يمكننا القول بأن ابن رشد لم يخرج عما قاله الفارابى من قبل. إذ أن الفارابى قد ذكر الطريقتين، وكل ما هنالك، أن الفارابى قد آثر هذا الطريق الأخير، وربما يعود ذلك إلى خوف الفارابى من الوقوع فى بعض الأغلاط إذا ما هو سار فى الطريق الأول فجعل الله ضامنا لمعارفنا بأن جعلها مفيضة منه فلا يكون هناك مجال للشك فيها وهذا ما يؤكده قول الفارابى

"الحس الظاهر لا يدرك صرف المعنى بل خلطه... والوهم والحس الباطن لا يدرك المعنى صرفا بل خلطا، والروح الإنسانية هى التى تتمكن من تصور المعنى بحدة وحقيقته منقوصا عنه اللواحق الغريبة مأخوذا من حيث يشترك فيه الكثير، وذلك بقوة لها تسمى العقل النظرى... وهذه المعقولات ترتسم فيها من الفيض الإلهى"(٦٤).

أما ابن رشد فقد أنكر هذا الطريق وآثر بعد الفحص والتأمل الطريق الأول، ويعلق د. مدكور على ذلك بقوله" لم يستطع ابن رشد أن يكون لنفسه مذهبا مستقلا ينفصل عن مذهبهما، " يقصد الفارابى وابن سينا" . وهو أشد ما يكون تأثرا بهما فى المسائل الصوفية، فهو يعلن مثلهما أن العلم سبيل الوصول إلى السعادة الروحية، وان أسمى درجات الكمال أن يخترق الحجب ويرى نفسه وجها لوجه أمام الحقائق العلوية"(٦٥).

ومما لا شك فيه أن تأثير نظرية الاتصال الفارابية لم يقتصر على فلاسفة المشرق والمغرب فحسب، وإنما تعداه إلى بعض الصوفية ذوى النزعة الفلسفية ونقصد منهم على سبيل المثال: حجة الإسلام الإمام الغزالى، والفيلسوف الصوفى ابن سبعين.

فالإمام الغزالى(٤٥٠ - ٥٠٥هـ) قد آمن بنظرية الاتصال ودافع عنها، واعتبر أن المعانى تحضر على النفس ثم تغيب عنها فهى إذن غائبة عن النفس حاضرة خارجا عنها فى جوهر هو العقل الفعال أو الروح القدس تفيض منه على النفس عند الحاجة(٦٦).

وإذا أردنا أن نقارن بين تصوف الغزالى وتصوف الفارابى وجدناهما متفقين على رفض مذهب الحلول الذى قال به "الحلاج" . والإلهام الذى سعى إليه الغزالى يشبه من وجوه كثيرة الاتصال الذى جد فى طلبه الفارابى، وكلا الرجلين يؤمن بوجود معارف باطنية وراء الحقائق الحسية وهذه غاية

الحياة العملية والنظرية، ومقصد الصوفية والأنبياء، يقول الغزالى" لكن العقل (يقصد العقل الإنسانى) ليس نيرا بذاته لأن أنواره مستفادة من سبب هذه الأنوار وهى بالنسبة إليه كالسراج بالنسبة إلى نار عظيمة طبقت الأرض، فتلك النار هى نار العقل الفعال المفيض لأنوار المعقولات على الأنفس البشرية(٦٧).

وقد يعترض البعض على هذا التقارب معللا ذلك بأن الغزالى يستمد إلهاماته من الله مباشرة، على حين أن الفارابى يقنع بالاتصال بالعقل الفعال، ولكن هذا الفرق فى الواقع شكلى، فإن العقل الفعال فى رأى فلاسفة الإسلام جميعا ليس إلا فاصلا معنويا ومرحلة تدرج بين العبد وربه وكل فيض مصدره الأخير والحقيقى هو الله جل شأنه(٦٨).

كذلك تبنى الغزالى نظرية الفاربى فى العقل ومراتبه، واعتبر أن كل عقل هو مادة بالنسبة إلى العقل الذى يليه، وصورة إلى العقل الذى يتقدمه كما ذكر ذلك الفارابى من قبل، وليس أدل على قبوله لنظرية الاتصال الفارابية من قوله" فإن القوة العقلية إذا أطلعت على الجزئيات فى الخيال، وأشرق عليها نور العقل الفعال، استحالت مجردة من المادة وعلائقها وانطبعت فى النفس الناطقة لا على أنها تنتقل من التخيل إلى التعقل منا... بل على معنى أن مطالعتها تعد النفس لأن يفيض عليها المجرد من العقل الفعال، فإن الأفكار أو التأملات معدة للنفس نحو قبول الفيض"(٦٩).

أما ابن سبعين (ت ٦٦٧هـ بمكة) فقد اعتبر أن الله هو أصل العقول المتصرفة فى الكون صدرت عنه بمحض الفيض والإنعام، والعقل الفعال وهو أحد هذه العقول - يدبر شئون الأرض ويمد الكائنات بصورها الثابتة، فهو مصدر النفوس البشرية على الإطلاق.

وإذا كانت النفوس صادرة عنه فهى ميالة دائما إلى الاتصال به، وإذا ما تفرغ الإنسان للدراسة والنظر فاز بالمعرفة الكاملة والحقيقة المجردة وسما إلى

درجة العقل الفعال، وهو يرفض الحلول والاتحاد الذى ذهب إليهما "الحلاج" ويقصر السعادة على مجرد اتصالنا بالعقل الفعال وارتباطنا به روحيا ومعنويا.

وهكذا نرى أن ما يقـوله ابن سبعـين "ما هو إلا تكرار حـرفى لما قاله الفارابى وابن سينا من قبله"(٧٠).

ولـم يقتصر أثر نظرية الاتصال الفارابية على المفكرين - فلاسفة وصوفية - فقط، بل تعداه إلى المدرسة اليهـودية ممثلة فى" موسى بن ميمون "، وإلى المدرسة المسيحية ممثلة فى "ألبرت الكبير وتوما الأكوينى".

فمـوسى بن مـيمـون الذى يعد بحق الممثل الأول للفلسفـة اليهـودية المدرسيـة، اعتنق كل نظريات الفلسـفة الإسلامـية تقريـبا، والدارس للثقـافة الإسلامـية حـين يقـرأ كتـابه "دلالة الحائرين" يرى أنه حـتى فى مناقشـاته لنصـوص التوراة إنما يصـدر عن فكر وثقافـة إسلامـية، مما جعـل المؤرخون يعتبرونه فيلسوفا إسلاميا(٧١).

وقد صادفت نظرية الاتصال الفارابية هوى منه ووجد فيها مجالا فسيحا للتوفيق بين الفلسفة والدين، وهو يعتـقد أن البحث والتأمل هو سبيل الكمال الإنسانى، وأن العلم هو العبادة الحقة التى يتقرب بها الإنسان إلى ربه، وكلما أمعن الإنسـان فى الدراسة والنظر ازداد قربا من ربه، ويوضح "ابن مـيمون" دور العقل الفـعال فى حصـول المعرفة فـيقول: "والـعقل العاشـر هو العقل الفعـال الذى دل عليه خروج عـقولنا من القـوة إلى الفعل، وحصـول صور الموجودات الكائنة الفاسدة بعد أن لم تـكن فى موادها إلا بالقوة... فمعطى الصورة صورة مـفارقة، وموجـد العقل عقل وهو العقـل الفعال"(٧٢). كما يقول" إن هذا الفـيض العقلى إذا كـان فائضـا على القوة الناطقـة فقط، ولا يفيض منه شىء على القوة المتخلية إما لقلة الشىء الفائض، أو لنقص كان فى

المتخـيلة فى أصل الجبلة فلا يمكنهـا قبول فيض العـقل، فإن هذا هو صنف العلماء أهل النظر" (٧٣).

أما أثر الفـارابى عامة ونظرية الاتـصال خاصـة على الفلسفة المدرسـية المسيحية، فيتضح من قول "هامـوند"، "كان البرت الكبير يقتبس فى كتاباته من الفارابى الكثيـر وخصوصا فى المسائل التى تتناول ما وراء الطبـيعة، وكان هدف البرتوس الكبير وتوما الأكوينى التوفيق بين الفلسفة الإسلامية والأرسطو طاليسية وبين اللاهوت المسيحى" (٧٤).

ويرى "توما الأكـوينى" أن العقل البـشرى فى أول أمره يـكون كاللوح الساذج الذى لم يكتب فيه، ويتضح ذلك من حقيقة أننا نفهم بالقوة فقط، ثم نفهم بـعد ذلك بالفعـل... ولا يصبح شىء ما بـالقوة إلى آخر بالـفعل إلا بشىء بالفعل...

لذلك يجب أن نعـين من جانب العـقل قوة ونجـعل الأشيـاء معـقولة بالفـعل، وذلك بانتزاع الصـور الذهنية من الظروف المادية وذلـك هو وجوب العقل الفعال(٧٥).

وقد كـتب "جلسون" فصـلا ممتعا فى نظرية الحب المسـيحيـة وأبان ما انطوت عليه من مدلولات خفية ونزعات صوفية، وهو يرى أن محبة الله هى السبـيل الذى يقودنا إلى السعادة الفارابيـة... فألبيـر الكبير والقـديس توما الأكوينى يتحدثان عن عقل مقدس هو فى الغالب ابن" للروح القدسية" التى أشار بذكرها الفـارابى من قبل، والقديس توما الأكـوينى يقرر فى وضوح أن سرور النفس وغبطتها تنحصر فى تأمل الحقائق الأزلية(٧٦).

وهكذا أثرت نظـرية الاتصـال الفـارابـيـة فى يهـود القـرون الوسطى ومسيحـيها على السواء، كما أثرت من قـبل فى فلاسفة الإسلام ومتـصوفيه شرقا وغربا.

المصادر والمراجع

(*) حقا لقد عنى الفارابى بموضوع السعادة علما وعملا فخصه بكتابين من كتبه شرح فيهما مختلف آرائه فى التصوف والأخلاق وبين الوسائل الموصلة إلى السعادة وهما "تحصيل السعادة، التنبيه على سبيل السعادة" ولكننا نقصد أنه لم يترك رسائل مستقلة فى كيفية الاتصال وبيان طريقه كما فعل غيره من الفلاسفة المتأخرين" .

١ - الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل: ص١٨٨ .

٢ - د. مدكور: فى الفلسفة الإسلامية. ج١ . ص٤٤ .

٣ - د. عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الإسلامية. ص٤٥٢ .

٤ - الدعاوى القلبية: ص١٠ .

٥ - آراء أهل المدينة الفاضلة: ص٩١، انظر أيضا: التنبيه على سبيل السعادة ص٢ .

٦ - ص٤٩ .

٧ - فصوص الحكم: ط فص ٢٢ - ٦٣ .

٨ - فصوص الحكم: فص ٤٠، ٤ . ص ٤٠٠، ٤١ .

٩ - فصول منتزعة ص٩٦ - ٩٧، د. توفيق الطويل: التنبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلامى ص٧٦ .

١٠ - فصول منتزعة ص٩٧، الدعاوى القلبية: ص١٠، د. ماجد فخرى: أثر الفارابى فى المدرسة الأندليسة. ص٤٤٥ .

١١ - آراء أهل المدينة الفاضلة ص١٣.

١٢ - إثبات المفارقات ص٨، رسالة فى العقل. ص١٢ - ١٣، د. مدكور فى الفلسفة الإسلامية ج١. ص٤١، د. عبد الحليم محمود التصوف عند سينا. ص٩١.

١٣ - أرسطو: الأخلاق إلى نيقوماخوس ترجة لطفى السيد ج٢. ص٣٤٩ - ٣٥٢.

١٤ - المرجع السابق: ص٣٥٣ - ٣٥٧.

١٥ - فصول منتزعة: ص٥٥ وأيضا ص٩٥.

١٦ - د. مدكور: فى الفلسفة الإسلامية، ج١. ص٤٣. انظر أيضا تلخيص كتاب النفس لابن رشد ص٤٦.

17 - Gilson (E): History of Christian Philosophy in the middle ages, IV, p. 5-6.

١٨ - أفلوطين عند العرب: الميمر العاشر من كتاب الأثولوجيا. ص١٥٦ - ١٥٧، د. توفيق الطويل: التنبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلام. ص٦٣ - ٦٤.

١٩ - فصوص الحكم: فص ٢٢، ص٣٦.

٢٠ - أفلوطين عند العرب: الميمر الأول. من كتاب الأثولوجيا. ص٢٢,

٢١ - انظر: ابن رشد: تلخيص كتاب النفس ص٤٦، د. مدكور: فى الفلسفة الإسلامية، ج٢، ص٤٧، د.: عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية. ص٤٥٤.

٢٢ - د. عاطف العراقى: الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل، ص١٨٩.

(*) لم يضطرب الفارابى فى أمر من أمور مذهبه كاضطرابه فى أمر النفس وخلودها، وربما كان مرجع الاضطراب حرصه على التوفيق بين أفلاطون وأرسطو، بين من يقول " ولكن ما دامت النفس لا تموت بفعل الشر الخاص بها، ولا بفعل الشر الخارج عنها فواضح أنها لابد أن تكون شيئا موجودا على الدوام وبالتالى شيئا خالدا... ومن العسير أن يكون الكائن خالدا إن كان مؤلفا من أجزاء متباينة، ولم يكن التركيب الجامع بين هذه الأجزاء كاملا". أفلاطون. الجمهورية. الكتاب العاشر. ص٣٨٢، وبين من يقول" أن النفس صورة للبدن أن المادة أى لبدن هى السبب فى اختلاف الأفراد فيما بينهم، وأن الذى يفسد فى النفس هى القوى المتعلقة بالبدن وغرائزه، أما العقل الفعال فهو خالد لا يفنى". أرسطو طاليس: كتاب النفس. تحقيق د. الأهوانى ص٤١، ص١١٢. وقد لاحظ فيلسوف المغرب" ابن طفيل " هذا التناقض فقال أن ما ورد من فلسفة الفارابى فهى كثيرة الشكوك، فتارة يرى أن بقاء النفوس الشريرة بعد الموت فى آلام لا نهاية لها، وتارة يرى أنها منحلة وصائرة إلى العدم وأنه لا بقاء إلا للنفوس الفاضلة الكاملة، حى بن يقظان: تحقيق أحمد أمين ص٦٢.

وحقيقة الأمر أن نصوص الفارابى فيما يتعلق بخلود النفس قد ناقض بعضها البعض الآخر، فبينما يقول بخلودها فى نصوص صريحة كقوله" أن النفس الإنسانية هى جوهر الإنسان عند التحقيق، وأنها لا تفنى بفنائه فهى مفارقة باقية بعد الموت فليس فيها قوة قبول الفساد" الدعاوى القلبية. ص١٠، كما يقول" وإنها

مفارقة باقية بعد الموت فليس فيها قوة قبول الفساد" إثبات المفارقات ص٧ - ٨. وهو هنا يثبت أن الخلود فى طبيعة النفس، انظر د. تشارلز. أ. بنزورت. مجلة المستقبل العربى العدد ٥٨ - ١٢ - ١٩٨٣ ص ٧٦، نراه فى نصوص أخرى ينفى خلود بعض هذه الأنفس ويقول "رأى القدماء أنه تتولد من هذه النفوس الإنسانية ومن العقول الفعالة نفوس تكون تلك الباقية والنفس الإنسانية فانية" : التعليقات ص١٤.

ويبدو أن الفارابى قد وجد أن هذا الرأى الأخير يتضارب تضاربا شديدا مع العقيدة الإسلامية، فذكر أن الفناء ليس مطلقا. بل يصيب النفوس غير الكاملة التى أعرضت عن المعرفة وشغلت بالأمور الحسية وانغمست فى الملذات الجسمية ويصفهم بأنهم الهالكين الصائرين إلى العدم على مثال ما تكون عليه البهائم والسباع والأفاعى، أما النفوس التى أدركت السعادة وأخذت بأسباب المعرفة وهى نفوس أهل المدينة الفاضلة فهى إن فارقت أبدانها اتحدت وسعدت، وكلما جاءها فوج آخر من جنسها اتحد بها فى عالم الخلود. آراء أهل المدينة الفاضلة . ص١٠٠.٩٤ . وعلق "فالرز" على هذا الرأى بأن الفارابى يتبع فيه عقيدة الرواقين العميقة التى ترى أن نفوس الصالحين هى وحدها الباقية. أما نفوس الناس الآخرين فتنفنى بفناء الجسد، الفلسفة الإسلامية ومركزها فى التفكير الإنسانى، ترجمة محمد حسين توفيق ص٦٠.

ولنا أن نتساءل هل نفى الفارابى فعلا" خلود هذه الأنفس أم أنه رغب فى رسم صورة مأساوية لأصحاب الخطايا لكى تكون رادعا ووازعا لهم من الاستمرار فى عملهم الحقير هذا كما يقول د. جعفر آل ياسين فى كتابه عن الفارابى.

إننا لا نستطيع أن نجزم بأحد الأمرين على الآخر، فليس لدينا من نصوص الفارابى ما يؤيد أى من وجهتى النظر، وإن كنا نميل إلى وجهة نظر "أوليرى" الذى يرى أن الفارابى قسم الأنفس من حيث بقاءها وفناءها إلى ثلاث فئات: فئة عرفت السعادة وعملت على بلوغها فهى خالدة فى السعادة، وفئة عرفتها وأعرضت عنها فهى خالدة فى الشقاء، وفئة لم تعرفها ولم تبلغ درجة العقل المستفاد فظلت بحاجة إلى المادة وفنيت بفناء أجسادها. أى أن الخلود عنده هو الخلود الفكرى، وفى ذلك يقول "أوليرى". أما الجزء الوحيد الخالد فى الجسم فهو الذى يأتيه كفيض من العقل الفعال عندما يتحرر من اتصاله بالجسم الإنسانى والنفس الدنيا ويصبح اتصاله بالمصدر الذى جاء منه أمر لابد منه وهكذا فالفارابى لا ينفى خلود الروح". الفكر الغربى ومكانه فى التاريخ. ص١٣٣. وهذا ما ذهب إليه" ريتشارد فالرز؟ أيضا حيث يرى أن نفوس الصالحين هى وحدها الباقية. وعموما فإن ما يهمنا فى بحثنا هنا فى نظرية الاتصال وبيان أبعادها المعرفية والميتافيزيقية هو إثبات خلود هذا الجزء الناطق لأنه هو الذى يستطيع الاتصال بعالم العقول المفارقة، وانظر أيضا. البير نصرى نادر. آراء أهل المدينة ص٢٠، د. خليل الجر تاريخ الفلسفة العربية جـ ٢ ص١٣٥.

٢٣ - حيث يعرفها الفارابى بقوله" أنها استكمال أول لجسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة"، جواب مسائل ص٦٤، وانظر أيضا. أرسطو طاليس" كتاب النفس ص٤٢.

٢٤ - فصوص الحكم: فص ٢٧، ٢٨ص ٣٧، وانظر أيضا: تلخيص نواميس أفلاطون للفارابى.

٢٥ - رسالة إثبات المفارقات: ص٢.

٢٦ - المرجع السابق: ص٧.

٢٧ - المرجع السابق: ص٨.

(*) حين سئل الفارابى عن حصول الصورة فى الشىء على كم نوعا يكون؟ فقال: "أن حصول الصورة فى الشىء يكون على ثلاثة أنواع، أحدها حصول الصورة فى الحس، والآخر حصول الصورة فى العقل، والثالث حصول الصورة في الجسم... وقد يظن أن العقل تحصل فيه صورة الأشياء عند مباشرة الحس للمحسوسات بلا توسط، وليس الأمر كذلك أن بينها وسائط، وهو أن الحس يباشر المحسوسات فيحصل صورها فيه، ويؤديها إلي الحس المشترك حتى تحصل فيه، فيؤدى الحس المشترك تلك إلى التخيل، والتخيل إلى قوة التمييز، ليعمل التمييز فيها تهذيبا وتنقيحا، ويؤديها منقحة إلى العقل فيحصلها العقل غاية"، جواب مسائل سئل عنها. ص٦٢ - ٦٣.

وحين سئل عن التصور العقلى كيف يكون وعلى أى وجه أجاب" أن يحس الإنسان شيئا من الأمور التى هى خارجة عن النفس ويعمل العقل فى صورة ذلك الشىء ويتصوره فى نفسه على أن الذى هو خارج ليس هو بالحقيقة مطابقا لما يتصوره فى نفسه، إذ العقل ألطف الأشياء فما يتصوره فيه هو إذن ألطف الصور." جواب مسائل . ص٦٢.

وهكذا فصورة الشىء يدركها العقل غير ملابسة للمادة، ومفردة غير مركبة، ومجردة عن جميع ما هى ملابسه له. وهكذا

تحصل الماهية للإنسان عن طريق العقل وحده وذلك بانتزاعها من الأشياء.

ولكن الفارابى لم يقف عند حدود هذا الطريق فى معرفة الوجود وإنما تعداه إلى ما بعد الطبيعة فى كتابه "فصوص الحكم" حيث جعل الإنسان لا يصل على المهايا أو الكليات إلا بفضل من الله وجوده عليه، وهو إذا كان يستطيع إدراك الأشياء المنثورة حوله عن طريق حواسه إلا أن هذه الأشياء لا تتضح له وضوحا تاما إلا فى ضوء معرفته للأمور العامة التى تفاض عليه من الله، وتقذف فى عقله بمنه منه وفضل، إذ يقول: "الروح الإنسانية هى التى تتمكن من تصور المعنى بحده وحقيقته منقوصا عنه اللواحق الغريبة مأخوذا من حيث يشترك فيه الكثير وذلك بقوة لها تسمى العقل النظرى وهذه الروح كمرآة وهذا العقل النظرى كصقالها وهذه المعقولات ترتسم فيها من الفيض الإلهى، كما ترتسم الأشباح فى المرايا الصقلية إذا لم يفسد صقالها بطبع، ولم يعرض بجهة من صقالها عن الجانب الأعلى شغل بما تحسها من الشهوة والغضب والحس والتخيل. فإذا أعرضت عن هذه وتوجهت للقاء عالم الأمر لحظت الملكوت الأعلى واتصلت باللذة العليا". فص ٣٩ ص٤٠.
هذا النص رغم صراحته فى تصوير المعرفة على أنها فيض يفاض به على الإنسان من الله، إلا أن فقراتها يكاد يناقض بعضها البعض، فبينما تنص الفقرة الأولى على الدور الإيجابى للإنسان فى معرفة الماهية أو المعنى، نرى الفقرة الثانية تجعل الإنسان نفسه منفعلا وليس فاعلا، وكل ما له من عمل إيجابى هو أن يبتعد عن الشهوة والغضب حتى تصفو نفسه ويصبح مؤهلا لأن يفاض عليه من الله.

٢٨ - فصوص الحكم" فص ١٨. ص,٣٥

٢٩ - المرجع السابق: فص ١٩.ص ٣٥ - ٣٦.

٣٠ - ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة: ص١٩.

٣١ - تلخيص كتاب النفس لابن رشد: ص٤٤، وانظر أيضا رسالة العقل للكندى: ص٣٢٦ هامش.

٣٢ - رسالة فى العقل: ص٨، وانظر أيضا أرسطو طاليس: فى النفس. مقدمة د. بدوى: ص٢ - ٣. والفارابى. عباس محمود: ١١٤.

٣٣ - رسالة العقل: ص٩.

٣٤ - المرجع السابق: ص١٠ - ١١.

٣٥ - المرجع السابق: ١١.

٣٦ - آراء أهل المدينة: ص٩٤ (وقد سمى العقل الفعال فعالا كما يقول الفارابى بالقياس إلى العقل الإنسانى الذى ينفعل به ويستفيد منه، إحصاء العلوم للفارابى. ص٣٨).

(*) لم تكن الفلسفة المشائية صريحة فى تحديد طبيعة هذا العقل. وقد اختلف شراح أرسطو فى تفسيرها، فذهب "الإسكندر الأفروديس" إلى التفرقة بين العقل المادى والعقل الفعال آخر وظائف النفس، وأكد أنه مشترك بين أفراد النوع الإنسانى، وقد تأرجح الفارابى بين الاتجاهين ولم يكن كلامه عن الصلة بين العقل المستفاد والعقل الفعال واضحا تمام الوضوح، فهو حينا يقول: "والعقل الفعال هو نوع من العقل المستفاد وصور الموجودات هى

فيه لم تزل ولا تزال، إلا أن وجودها فيـه على ترتيب غير الترتيب الذى هى مـوجودة عليـه فى العقـل الذى هو بالفعل" رسـالة فى العقل. ص١٣ - ١٤ . وحينا آخر يقول" والعقل الذى بالفعل شبيه بموضوع ومـادة للعقل ص١٣ - ١٤ . وحـينا آخر يقـول" والعقل الذى بالفعل شـبيه بموضـوع ومادة للعـقل المستفـاد، والعقل الذى بالفعل صـورة لتلك الذات (العقل الهيـولانى) فتلك الذات شبـيه بالمادة. رسالة فى العقل. ص١٢ والفارابى كما يقول د. بدوى وإن كـان مـتـأثرا "بالإسكندر" وإن كـان اسـتـعـار منه لفظ " العـقل الهـيولانى" ، إلا أنه لم يغـال مثله فى مكانة العـقل الفعـال الذى انتهى به إلى اعـتبار أنه الله (أرسطو طاليس. النفس، تحـقيق د . عبد الرحمن بدوى ص٥ - ٨). أما د. أبـو ريدة فيؤكد أن العقل المستـفاد ليس عند الفارابـى عقلا مـفارقا، بل هو العـقل الإنسانى نفسه إذا عقل الصور المعقـولة بعد أن صار عقل بالفعل، وذلك من حيث إن تلك الصور معقوله له، فهو إدراك العقل لذاته، من حيث هو صورة مجردة قد عقلت المعقولات فتصورت بها. فهو مرتبة فى التعقل فى حدود ميدان الإنسان.

أما فيـما يتعلق بالعقل الفـعال عند الفارابى فإننا نجـد أنفسنا أمام مذهب أرسطو فـى "كتاب النفس" ، ويفسره الفـارابى ويسبغ عليه صبغة من المذهب الأفلاطونى الجديد، وهو عقل مفارق ومبدأ فاعل مؤثـر فى العقل الإنسانى وفى غيـره، لكنه ليس المبدأ الأول لجميع الموجودات، لأن المبدأ الأول هو الإله نفسه. (رسالة الكندى فى العقل - هامش ص٣٢٦).

٣٧ – الفارابى بين مناطقة عصره. مجلة المورد، المجلد الرابع، العدد الثالث ١٩٧٥م، ص٦١.

٣٨ – انظر د. محمود قاسم، فى النفس والعقل، ص٦ المقدمة.

٣٩ – د. إبراهيم مدكور فى الفلسفة الإسلامية، ج١ ص٤١، د. عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص ٤٥٣، د. خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، ج٢، ص١٤٨.

٤ – عيون المسائل: ص٣٠.

٤١ – الدعاوى القلبية: ص١٠، د. جعفر آل ياسين، فيلسوفان رائدان: ص١١٠

٤٢ – فصوص الحكم، فص ٣٩، ص٤٠، التعليقات: ص١٣.

٤٣ – د. مصطفى حلمى: الحياة الروحية فى الإسلام. ص١٦٧ – ١٦٨ وانظر أيضا:

Hammond (r): The Philosophy of Al - Farabi and its influence on medical thought, p. 150- 165.

٤٤ – تشارلز أ. مجلة المستقبل العربى، عدد ٥٨ ص٧٧، د. مدكور، فى الفلسفة الإسلامية، ج١، ص٣٦.

د. خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، جـ٢، ص١٣٥، وانظر أيضا: الدعاوى القلبية، ص١٠.

45 - Munk (s) Melanges de phillosophie jujve et Arab, p. 343.

وانظر أيضا:

- Massignon (Louis) Recueilde Textes Iniedits - Concernant I, histoire de Mystique en pays de L, Islam, p. 88.

٤٦ - د. عبد الحليم محمود: التصوف عند ابن سينا، ص٩١، وانظر أيضا: د. التفتازانى، مدخل إلى التصوف الإسلامى، ص١٢٠.

٤٧ - كارادى فو: دائرة المعارف الإسلامية، مجلد ١، ص٤١٠.

٤٨ - فصول منتزعة: ص٩٥: ص٩٨.

٤٩ - د. ماجد فخرى: أثر الفارابى فى المدرسة الأندلسية، ص٤٤٤ - ص٤٤٥ (ضمن الفارابى والحضارة).

٥٠ - فى النفس والعقل: ص٢٠٢، د. عبد الرحمن مرحبا. من الفلسفة اليونانية، ص٤٥٤، د. مدكور: فى الفلسفة الإسلامية، جـ١، ض٦٤.

٥١ - د. جعفر آل ياسين: فيلسوف عالم، ص٢٥٥ وانظر أيضًا د. مصطفى حلمى: الحب الإلهى، ص٢٩.

٥٢ - ابن سينا: النجاة، ص٤٨١، الإشارات والتنبيهات، القسم الطبيعى، ص٣٦٤ - ص١٦٧.

٥٣ - د. إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية، جـ١، ص٤٨، وانظر أيضًا: د. خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، جـ٢، ص٢١٠.

٥٤ - ابن سينا: رسالة فى أحوال النفس: تحقيق د. الأهوانى، ص ١١٢ - ١١٣، أ. ماكوفلسكى: الفارابى بين مناطقة عصره ص٦٢.

٥٥ - ابن سينا: الإشارات، ص٣٦٤ - ٣٦٧، د. عاطف العراقى: مذاهب فلاسفة المشرق، ص١٨٧ - ١٨٨.

٥٦ - د. ماجد فـخرى: أثر الفارابى فى المدرسة الأنـدلسية، ص٤٤٠ (الفارابى والحضارة) د. خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، جـ٢، ص٣٥٤، وانظر أيضًا د. مـعن زيادة: الحركة من الطبيـعة إلى ما بعد الطبيعة، ص٣٩.

٥٧ - رسالة اتصـال العقل بالإنسان (ضـمن رسائل ابن باجة الإلهـية) تحقيق د. ماجد فخرى، ص ١٦٦.

٥٨ - انظر ص٣٥٨ من الرسالة، المرجع السابق: ص٨٠، ٩٢. وانظر أيضًا د. عـاطف العراقى: النزعة العـقلية، ص١٢١ - ١٢٢، د. خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، جـ٢، ص٣٥٠ - ٣٥١.

٥٩ - د. عاطف العراقى: الميتافيـزيقا فى فلسفة ابن طفيل، ص١٩٩، د. مدكور فى الفلسفة الإسلامية، جـ١، ص٥٢.

60 - Munk. Melanges de philosophie juive et Arabe, p. 413.

٦١ - د. عاطف العراقى: الميتافيـزيقا فى فلسفة ابن طفيل، ص١٨٨، د. معن زيادة: الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة، ص٣٩.

٦٢ - ابن رشد: تلخيص كتـاب النفس، ص٩٥ (ويعترض د. عاطف العراقى على نقـد ابن رشد لابن باجة ويقول: "إذا كـان ابن رشد يقول باتصال يعتمد على النـظر والعقل، فإن ابن رشد لا يعبر عن شىء لا نجده ابن باجـة، كما لا يعد تعـبيرًا عن اتجـاه يختلف عن اتجاه ابن باجـة. فكل منهمـا قد سلك الطريق النظرى العـقلى فى دراسته لمشكلة الاتصال" النزعة العقلية: ص١٢١ - ١٢٥.

٦٣ - د. عاطف العراقى: النزعـة العقلية ص١٢١ - ١٢٢، د. خليل الجر. تاريخ الفلسفة العربية، جـ٢، ص٤٣٩ - ٤٤٠.

٦٤ - فصوص الحكم: ص٣٩، ص٤٠.

٦٥ - د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، جـ١، ص٥٢ - ٥٣. (وإذا كان ابن رشد يقسم العقل إلى ثلاثة أقسام: هيولاني، وبالملكة، وعقل فعال هو فعل دائم وصورة محضة خارج عن أنفسنا وبه يتحول العقل الهيولاني إلى عقل بالملكة. [ابن رشد. كتاب النفس، ص٧٩) فهو بهذا لا يختلف عن العقل الفعال كما قال به الفارابي، وإذا كانت لا تفيض منه علينا صور مفارقة في رأى ابن رشد، فإن في وسعنا أن نصعد إليه ونستمد منه هذه الصورة كما يقول الفارابي. وبذلك لم يبعد ابن رشد كثيرا عن نظرية الاتصال الفارابية.

٦٦ - الغزالي: معارج القدس، ص١٣٧، وانظر أيضًا د. مصطفى حلمي: الحياة الروحية في الإسلام ص١٥٧ - ص١٦٢.

٦٧ - المرجع السابق: ص٥٩.

٦٨ - د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، جـ١، ص٦٤.

٦٩ - الغزالي، معارج النفس: ص١٣٨، د. خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية جـ٣، ص١١٠.

٧٠ - د. التفتازاني: ابن سبعين وفلسفته الصوفية، ص١٠٢، د. إبراهيم مدكور "في الفلسفة الإسلامية"، جـ١، ص٥٦، د. مصطفى حلمي: الحياة الروحية، ص١٨٧.

٧١ - د. حسين آتاي: مقدمة دلالة الحائرين، ص٣.

٧٢ - موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، جـ٢، ص٢٨١ - ٢٨٢.

٧٣ - المرجع السابق: ص٤٠٦.

٧٤ - يوجين. أ. مايزر: الفكر العربى والعالم الغربى، ص١٨.

٧٥ - توما الأكوينى: خلاصة اللاهوت، جـ٣، ص٩٤ (ضمن كتاب الفكر العربى والعالم الغربى، ص٣٠ - ٣٢).

٧٦ - د. مدكور: فى الفلسفة الإسلامية، جـ١، ص٦٦.

***

الفصل الثامن

مشكلة النبوة عند الفارابى

ويتضمن هذا الفصل الموضوعات الآتية:

تمهيد:

أولا: عوامل إهتمام الفارابى بمشكلة النبوة.

أ - رد شبهة منكرى النبوة.

ب - النبى ضرورة اجتماعية وسياسية.

ثانيا: المخيلة وسيلة النبى فى إدراك الحقائق والوحى.

ثالثا: الأحلام وعلاقتها بالوحى والإلهام.

رابعا: موضوع النبوة فى الإسلام والنبوة كما تناولها الفارابى.

خامسا: أثر رأيه فى النبوة فيمن جاء بعده.

تمهيد:

إذا كان الفارابى قـد أثبت فيما سبق أن الإنسان الذى بلغ درجـة معينة من الإدراك العقلى عن طريق البـحث والنظر والتأمل فترقى نفـسه إلى درجة العـقل المستـفاد، ويسـتطيع الاتصال بـالعقل الفـعال وتقـبل الأنوار الإلهيـة والفيوضات الـربانية، فإنه فى هذا الفصل والخاص ببيـان "مشكلة النبوة عند الفـارابى" يحاول أن يثـبت أن الاتصـال بهذا العـقل ليس عن طريق العـقل فـحسب، وإنما يمكن أيـضًا أن يتم ذلك عن طريـق المخيلة وذلك فى حـالة الأنبياء.

والفارابى يعد من أوائل فلاسفة الإسـلام الذين اهتموا بموضوع النبوة، وبيان أهميتها كمفهوم ضرورى للإنسانية جمعاء، أو كنموذج للإنسان الكامل فى هذه الحيـاة. وإذا عرفنا أنه لم يكن لليونان نظرية فـى النبوة يسترشـد بها الفارابى، أدركنا عمق هذه المحاولة بل وأهميتـها لمن جاء بعده من الفلاسفة. فقـد استطاع أن يكون نظرية وإن اختلفت إلى حـد ما عن النظرية الإسلامـية كمـا جاءت بهـا الشرائع والأديان، إلا أنهـا من وجهـة نظرنا كانـت ضرورة اجتماعية ودينية وعقلية.

لم يكن موقف الفارابى من مشكلة النبوة موقفا تقليديا يهدف من ورائه البحث لمجرد البحث كجزء من مذهبه فى الإلهيات، وإنما كان يهدف من وراء هذا الجدل الفكـرى وضع قاعدة يسـتند إليهـا أصحاب النظر فى تـثبت فكرة النبوات، فـانتهج منهـجا دينـيا عـقلانيـا بحيث لم نجـد فى الفكر الفلسـفى الإسلامى بناءا عقليا منطقيا لنظرية النبوة أكثر إحكاما مما قدمه الفارابى.

وقد عرض الفارابى لنظريته هذه فى أكثر كتبه وخاصة "آراء أهل المدينة الفاضلة" حـيث يذكر فى فصلين مـتتابعين "سـبب المنامات"، "فى الوحى

ورؤية الملك"، حيث بين فيهما أثر المخيلة فى الأحلام وتكوينها وما ذلك إلا لأن تفسيره للأحلام والرؤى يؤدى بالضرورة إلى تفسير النبوة، لأن الإلهامات النبوية إما أن تتم فى حال النوم فتكون رؤيا صادقة، وإما أن تكون فى حال اليقظة فتكون وحيا، ولا فرق بين الطريقين والاختلاف فى الرتبة لا فى الحقيقة، فأهل الصفاء عند الفارابى فريقان: فريق الفلاسفة وفريق الأنبياء. وكل منهما يستطيع على طريقته أن يصل إلى خالص المعرفة الإلهية. وما يستطيعه الفيلسوف بالنظر العقلى والتأمل الفلسفى، يستطيعه النبى بمخيلة وقوة قدسية أودعها الله فيه.

وبعد فإننا فى هذا الفصل سنحاول أن نبين سبب اهتمام الفارابى بدراسة موضوع النبوة، ثم نوضح رأيه فى النبوة مع بيان أثر المخيلة فى حصول المعرفة النبوية وارتباطها بالأحلام.

وأخيرا نوضح خصائص النبوة كما ذكرها الفارابى، مع بيان رأيه فى الفيلسوف والنبى وذلك من خلال مقارنة بين موضوع النبوة فى الإسلام والنبوة كما تناولها الفارابى.

أولا: عوامل اهتمام الفارابى بموضوع النبوة

أ - رد شبهة منكرى النبوة:

كان القـرنان الثالث والرابع للهجـرة ميدانا فسيحا لجـدال عنيف شمل معظم أصول الإسـلام ومبادئه، فقد انتـشرت موجة طاغـية من الإلحاد بلغت ذروتهـا على يد زعيـمين من أكبـر زعمـاء الإلحـاد فى الإسلام همـا: ابن الراوندى، وأبو زكريا الرازى. فقد أنكرا النبوة وبالتالى فقد كان هدفهما إنكار الدين الإسلامى من أساسه وهدم الحضارة الإسلامية.

أما ابن الراوندى(*) فقـد بلغ من المهارة والمكر والدهاء مـبلغا كبـيرا، وهو لا يتعرض للنبوة بالنفى والإنكار، وإنما يقف منهـا فى الظاهر موقفا بعيدا عن التحيز كى يجتذب إليه كل الفرق[1].

فهو يعرض أقوال المثبتين والمنكرين على حد سواء، إلا أنه بلغ من شدة مكره أنه يعلن فى أول بحـثه أنه لا يعـمل شيئـا سوى أنه يردد أقـوالا جرت على ألسنة البـراهمة فى رد النبـوات. وهو يقـول على لسانهم "أنه قـد ثبت عندنا وعند خصـومنا أن العقل أعظم نعم الله سبحـانه على خلقه، وأنه هو الذى يعـرف به الرب ونعـمـه، ومن أجله صح الأمـر والنهى، والتـرغـيب والترهيـب، فإذا كان الرسـول يأتى مؤكـدا لما فيه من الـتحسـين والتقـبيح، والإيجاب والحظر، فساقط عنا النظر فى حجته وإجابة دعوته، إذ قد غنينا بما فى العقل عنه، والإرسـال (أى بعثة الرسل) على هذا الوجـه خطأ. وإن كان (ما يأتى به الرسول) بخـلاف ما فى العقل من التحسين والتـقبيح، والإطلاق والحظر، فحينئذ يسقط عنا الإقرار بنبوته"[2].

فالهداية إنما هى للعقل وحده، وما بعـثة الأنبياء والرسل إلا نافلة كفانا الله إياها. وأمـا ما يقـال عن بلاغة القـرآن وإعجـازه فليس "بالأمـر الخارق

العادة، لأنه لا يمتنع أن تكون قبيلة من العرب أفصح من القبائل كلها، وتكون عدة من تلك القبيلة أفصح من (بقية) تلك القبيلة، ويكون واحد من تلك العدة أفصح من (سائر أفراد) تلك العدة"(٣).

إذن فالمعجزات فى رأيه غير مقبولة فى جملتها ولا فى تفاصيلها والملاحظ على ابن الراوندى أنه وإن اتبع بعض أصول المعتزلة ونادى بمثلهم بالحسن والقبح العقليين، ألا أنهم قد افترقوا عنه فى أنهم لم يستخدموا العقل هذا الاستخدام المفرط، وبذلوا جهودهم للتوفيق بينه وبين الدين، وإن ردوا على شبهة الزنادقة والملحدين بكل حجة وبرهان.

ولم يكن الرازى(*) أقل خطرا من سلفة ابن الراوندى، فهو يشيد مثله بالعقل، والعقل عنده هو المرجع فى كل شىء: أمور الدين، والألوهية، وأمور الدنيا والحياة، فإن البارى كما يقول فى مستهل كتابه "الطب الروحانى" إنما أعطانا العقل.. لننال ونبلغ به من المنافع العاجلة والآجلة غاية ما فى جوهر مثلنا نيله وبلوغه.: بالعقل أدركنا جميع ما ينفعنا ويحسن ويطيب به عيشنا.. وبه وصلنا إلى معرفة البارى.. وإذا كان هذا مقداره ومحله وخطره وجلالته، فحقيق علينا ألا نحطه عن رتبته ولا ننزله عن درجته، ولا نجعله - وهو الحاكم-محكوما عليه، ولا -وهو الزمام مذموما-، ولا - وهو المتبوع - تابعا، بل نرجع فى الأمور إليه، ونعتبرها به، ونعتمد فيها عليه، فنمضها على إمضائه ونوقفها على إيقافه"(٤).

ومما نلاحظه أنه فى هذا النص لا سيما القسم الأخير منه يعرض من طرف خفى باللجوء إلى أى سلطة خارجة عن نطاق العقل، كسلطة الدين والنبوة مثلا، ولا يكتفى بهذا التلميح وإنما يعمد إلى التصريح فى مناظره له مع أبى حاتم الرازى، فيؤكد أن الأديان مدعاة للشقاق والتنازع والتنافر والحروب والخصومات، من أين أوجبتم أن الله اختص قوما بالنبوة دون قوم

وفضلهم على الناس، وجعلهم أدلة لهم وأحوج الناس إليهم"؟[٥].

ويشير فى كتابه "مخاريق الأنبياء" إلى تناقض الأديان بعضها مع بعض فكيف يصح الإيمان بها؟ زعم عيسى أنه ابن الله، وزعم موسى أنه لا ابن له، وزعم محمد أنه مخلوق كسائر الناس.. وزعم محمد ﷺ أن المسيح لم يقتل، واليهود والنصارى تنكر ذلك وتزعم أنه قتل وصلب[٦]. فإن دل هذا التناقض على شىء فإنما يدل على بطلان النبوة، وإلا نسبنا إلى الله "عز وجل" التناقض والاضطراب.

أمام هذه الحملة على الأديان والنبوات كان لا بد لأصحاب العقول أن يتخذوا موقفا معينا. وقد تفاوتت هذه المواقف من حيث قوتها واعتمادها على العقل والنقل.

فالفارابى مثلا وهو فيلسوف الإسلام والمدافع عنه وقف ينازع تلك الفئات التى انساقت وراء أهوائها. ويروى المؤرخون أنه كتب ردين: أحدهما على ابن الراوندى، والآخر على الراوى. ولكن هذين الردين لم يصلا إلينا. ولكن من الواضح أن الفارابى قد أخذ على عاتقه مهمة رد شبه هؤلاء المنكرين للنبوة بالمنطق والجدل[٧].

ولم يكتف الفارابى بهذا الموقف السلبى وهذا الدفاع الذى إن رد عن النبوة بعض خصومها الحاضرين، فهو لا يمنحها أسلحة نستعين بها على هجمات المستقبل. فشرع فى وضع نظرية عقلية خالصة لا أثر للنقل فيها يستند إليها أصحاب النظر فى تثبيت فكرة النبوات بصورها العامة[٨].

وبذلك يكون فى مستوى الحملة العقلية البحتة التى شنها الرازى وابن الراوندى حتى وإن أدى ذلك المنهج إلى خروج ظاهرى على مفهوم النص القرآنى وأقاويل السنة والحديث. فقد كرس جهده فى هذه النظرية إلى تلك

الطائفة التى أنكرت النبوة من أساسها، ولم يناقض بها أهل السنة الذين يؤمنون بكل ما جاء فى القرآن والحديث متصلا بالوحى وكيفياته. ووجد أن الانتصار لمبدأ النبوة من حيث هو وبمعزل عن أية بيئة أو وسط هو الأساس فى تثبيت فكرة النبوات عامة. ولذلك فلم يجد حرجًا فى سبيل تحقيق غايته من أن يتأول بعض ما ورد فى نصوص دينية تخالف آراءه أو تبعد عنها.

حقا إن التأويل قد يبعد الإنسان عن ظاهر الدين، إلا أنه يعد وسيلة لازمة لمن يحاول التوفيق بين العقل والنقل. والواقع أن الفارابى وقف من النبوة موقفًا وسطا فأثبتها إثباتًا عقليا غاضا البصر عن بعض النصوص المتصلة بها. واستطاع عن طريقها أن يرد أباطيل ابن الراوندى واعتراضات الرازى، كما أنه أظهر بوضوح منزلة النبى السياسية والاجتماعية. ولكن كيف كان ذلك؟؟(٩).

ب - النبوة ضرورة اجتماعية وسياسية:

أراد الفارابى أن يقيم حكمًا يسود فيه العقل ويكون قادرا على توجيه المجتمع وتوحيده فكريا ودينيا وسياسيا واجتماعيا. فلم يجد شخصا يمكن أن تتوافر فيه كافة الخصال والصفات والشروط المطلوبة التى تمكنه من القيام بهذه المهمة سوى شخصية النبى، فالنبى عند الفارابى يعبر إذن عن حاجة ضرورية فى المجتمع بحيث لا تستقيم أمور الحياة، ولا تسير على الوجه الأفضل إلا بالنبوة، ولن يكون ذلك ممكنًا إلا فى مدينة فاضلة.

ولعل السبب فى ذلك يعود إلى عدم استطاعة الإنسان الاستقلال وحده بأمور معيشته من غير شريك يعاونه على ضرورات حاجاته، ولهذا اضطر الناس لعقد المدن والاجتماعات. «فكل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج فى قوامه وفى أن يبلغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده، بل يحتاج إلى قوم آخرين يقوم له كل واحد منهم

بشىء مما يحتــاج إليــه. . فلذلك لا ينال الإنســان الكمــال إلا بالاجــتمــاع والتعاون. . ولهذا اضطر الناس إلى الاجتمــاع والتعاون فحصلوا فى المعمورة من الأرض وحدثت الاجتماعات الإنسانية"(١٠).

ولما كان الإنسان لا يحسن معيشته كما ذكرنا من غير شريك يعاونه على ضرورات حاجاته، فلابد إذن فى وجود الإنســان وبقائه من مشاركة، ولا تتم المشاركـة إلا بمعاملة، ولابد فى المعاملة من سنة وعــدل، ولابد للسنة والعدل من إنسان يــخاطب الناس ويلزمــهم السنة ويحقق العــدالة بينهم، ويجب أن يكون لهذا الإنسان خصوصية ليست لســائر الناس حتى يستشعروا فيه أمرا لا يوجد فيــهم فيتمــيز بمنعهم فتكون له المعــجزات، وليس ذلك بممكن إلا لنبى بالطبع.

ثم إن هذا النبى لا يمكن له أن يقوم على أى مدينة اتفقت، بل لابد أن تتــوافر فى هذه المدينة أو هذا المجــتمع خــصــائص معــينة تضمن له التــرابط والتكامل، وما ذلك إلا لأنــه أراد أن يؤسس مجتــمعه أو مــدينته على أسس ثابتة لا يطرأ عليها التغيير والتحويل. أراد أن يكون فى ترابطه وتعاونه كالبدن الصحيح الذى تتــعاون أعضاؤه كلها على تتــميم حياة الحيــوان وعلى حفظها عليه. وكمــا أن أعضاء البدن مــختلفة متفــاضلة الفطرة والقوى وفيهــا عضو واحد رئيسى وهو "القلب" وله أعضاء تقرب مراتبها من ذلك الرئيس، وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله، وأعضاء آخر أقل منها فأقل حتــى تنتهى إلى أعــضاء آخــرين يخدمــون ولا يخدمــون، كذلك الحــال فى الموجودات التى تبتدئ من الأول وتنتــهى إلى المادة الأولى والاسطقسات التى هى خــادمة وتوجــد لأجل غيــرها مارة بالمــوجودات الثــوانى التى هى ممكنة الوجود بذاتها واجبة بغيرها.

فـالمجتـمع الإسلامى عند الفـارابى سـيكون كذلك حـسب هذا النسق الهرمى، إذ سـيبتـدئ بالرئيس وينتهى بالطبـقة السفلـى الكادحة مارا بطبـقة الأخيار المقربين(١١). والرئيس الأول هو الذى يرتب الطوائف وكل إنسان من كل طائفة فى المرتبـة التى هى استيـهاله، وذلك إما مرتبـة خدمة وإما مـرتبة رئاسة.. "(١٢).

أما رئيس هذا المجـتمع فقـد حدد الفارابى مكـانته بأن جعله كـالسبب الأول بالنسبـة للموجودات، والقلب بالنسبـة لأعضاء البدن، والقـوة الناطقة بالنسبة إلى قـوى النفس. ولما كان للرئيس هذه المكانة وذلك الخطر العظيم لم يصح أن يكون أى إنسان اتفق، بل لابد أن تجتمع فيه خصال معينة، وشروط هامة، فـوظيفته ليـست سياسيـة فقط وإنما هى أيضًا دينيةٌ وأخـلاقية ومثـالية واجتماعية، إذن فلابد وأن يكون إما نبيا وإما فيلسوفا أو الاثنين معا. إذ يقول "فيكون مـا يفيض من الله تبـارك وتعالى إلى العقل الفـعال فيـفيضـه العقل الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المسـتفاد ثم إلى قوته المتخيلة فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيما فيلسوفـا ومتعقلا على التمام، وبما يفيض منه إلى قوته المتخـيلة نبيا منذرا بما سيكون ومخبـرا بما هو الآن من الجزئيات بوجود يعـقل فيه الإلهى. وهذا الإنسـان هو فى أكمل مراتب الإنسـانية وفى أعلى درجات السعادة، وتكون نفـسه كاملة متحدة بالعـقل الفعال على الوجه الذى قلنا. وهـذا الإنسـان هو الذى يقف عـلى كل فـعل يمكـن أن يبلغ به السعادة، فهذا أول شرائط الرئيس، ثم أن يكون له مع ذلك قدرة بلسانه على جودة التمثـيل بالقول لكل ما يعلمه، وقدرة على جـودة الإرشاد إلى السعادة وإلى الأعمال التى بها تبلغ السعـادة، وأن يكون له مع ذلك جودة ثبات ببدنه لمباشرة أعمال الجزئيات"(١٣).

فالرئاسة كما يرى الفارابى إنما تكون بشيئين أحدهما: أن يكون بالفطرة

والطبع معدا لها، والثانى بالملكة والهيئة الإرادية. أى أن يصير عقلا ومعقولا بالفعل(١٤) فيكون معنى الفيلسوف والرئيس الأول والملك وواضع النواميس معنى كله واحد. "وأى لفظة ما أخذت من هذه الألفاظ، ثم أخذت ما يدل عليه كل واحد منها عند جمهور أهل لغتنا، وجدناها كلها تجتمع فى آخر الأمر فى الدلالة على معنى واحد بعينه"(١٥).

ورغم صعوبة تحقق تلك الشروط والصفات التى حددها الفارابى واجتماعها فى شخص واحد، إلا أنه زادها تعقيدا بأن أضاف لها شرطا آخرا أملاه عليه مذهبه العام واستعداده الصوفى وهو شرط قربه من التعاليم الإسلامية إلى حد ما. فقد رأى أنه لابد لرئيس المدينة من أن يسموا إلى درجة العقل الفعال الذى يستمد منه الوحى والإلهام، إذ يقول "الروح القديسة لا تشغلها جهة تحت من جهة فوق، ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن، وقد يتعدى تأثيرها من بدنها إلى أجسام العالم وما فيه وتقبل المعلومات من الروح والملائكة بلا تعليم من الناس"(١٦).

وفى ذلك يقول مصطفى صادق الرافعى "ألفاظ النبوة يعمرها قلب متصل بجلال خالقه، ويصقلها لسان نزل عليه القرآن بحقائقه، فهى إن لم تكن من الوحى ولكنها جاءت من سبيله، وإن لم يكن لها منه دليل فقد كانت هى من دليله، محكمة الفصول، حتى ليس فيها عروة مفصولة، محذوفة الفضول، حتى ليس فيها كلمة مفضولة. وكأنما هى فى اختصارها وإفادتها نبض قلب يتكلم، وإنما هى فى سموها وإجادتها مظهر من خواطره ﷺ(١٧).

هذا الحكيم الواصل هو الذى يوكل إليه مقاليد الأمور فى المدينة الفاضلة، وواجب على رئيس كهذا قد حظى بالسعادة الحقة ونعم بالاتصال بالكائنات الروحية أن يجتذب مرؤوسيه نحوه ويقوم على تهذيب أرواحهم

أولا وبالذات، ويصعد بهم إلى مستوى النور والإشراق. فنحن إذن كما يقول "دى بور" أمام مدينة سكانها قديسون ورئيسها نبى، وهى مدينة لا وجود لها إلا فى مخيلة الفارابى[١٨].

وهكذا يتضح لنا كيف اندمج الدين والفلسفة والسياسة والاجتماع فى نظرية النبوة الفارابية، حيث تبرز أهمية المخيلة وبيان قدرتها على تجاوز العالم الحسى وتلقى الوحى من العالم الإلهى ليحل مشكلة النبوة ويقيم جسرا بين النبى والفيلسوف، وبالتالى يسند رئاسة المدينة الفاضلة لهذا النبى الفيلسوف، وعندما يجعل الفارابى من الرئيس فى المدينة الفاضلة قطب الرحى، وعندما يرفع منزلته بالنسبة للمجتمع إلى منزلة السبب الأول بالنسبة لسائر الموجودات، فهو إنما يعبر عن رغبته فى قيام حكم دائم لا يتغير يسود فيه العقل، ولا يكون ذلك ممكنا إلا برئاسة شخص تتوافر فيه جميع الشروط المطلوبة ويكون قادرا على توجيه المجتمع وتوحيده فكريا وسياسيا واجتماعيا حتى وإن لجأ إلى إدخال بعض التعديلات على الشريعة الإسلامية[١٩].

ثانيا: المخيلة وسيلة النبى فى إدراك الحقائق والوحى

إذا كان الفارابـى قد أثبت فى الفصل السابق أن الإنسـان بالنظر والتأمل والبحث والدراسة يمـكنه أن يرقى بقواه العقلية حتى يـصل إلى درجة العقل المستـفاد ويصل إلى منزلة العـقول العـشرة ويتصل بالعـقل الفعـال آخر هذه العقـول حتى يتـقبل الأنوار الإلهـية والمعـارف الربانية فإنـه يرى أن الاتصال بالعقل الفعال ممكن أيضًا عن طريق المخيلة وهذه هى حال الأنبياء[٢٠].

فـإذا كـانت قـوى الإدراك والمعـرفة عنـد الفارابـى هى الحس الظاهر، والحس الباطن، والعـقل. فإن الفارابى يسـتبعد الحس الظاهر ويرى أنه غـير قادر على الاتصـال بالعقل الفـعال. وما ذلك إلا لأنه غـير قـادر على تجريد الشيء عن مادته، أو إدراك معنى ما فى الصورة المحسوسة، أما الحس الباطن بقـواه وهى على التـوالى (الحس المشـتـرك، الخيـال، والمتـخـيلة والوهم[*] والحافظة)، فهى كما يقول الفارابى قادرة على إدراك الصورة والمعنى معا[٢١]، وأن المخيـلة بالذات من بين هذه القوى قـادرة على الاتصال بالـعقل الفـعال وذلك فى حاله الأنبـياء. فكل إلهاماتهم ومـا ينقلون إلينا من وحى منزل أثر من آثار المخيلة ونتيجة من نتائجها، كما أنها لها دورا أخر إذ تنفذ إلى نواحى الظواهر النفسية المختلفة ولها اتصال بالأعمال العقلية والحركات الإرادية. ومن هنا فقـد كان للمخـيلة عند الفارابى دورا رئيـسيا فى مـذهبة الفلسفى عـامة ونظرية النبوة الخاصة[٢٢].

وإذا كان من شـأن هذه القوة أن تركب بعض ما فى الخـيال مع بعض، وتفصل بعضـة عن بعض بسبب الإرادة، فهى تحفظ أيضا صـور المحسوسات التى ترد إلى الحس من العالم الخـارجى بعد زوالها مبـاشرة من الحس، وهى التى تعيد تركيـبها لتبدع صورا جديدة لا وجـود لها فى عالم الحس والواقع،

يقول الفارابى "القوة المتخيلة هى التى تحفظ المحسوسات بعد غيبتها عن الحس فتفرد بعضها عن بعض، وتركب بعضها إلى بعض تركيبات مختلفة يتفق فى بعضها أن تكون موافقة لما أحس، وفى بعض مخالفة المحسوس. هذا وبفضل القوة المتخيلة تستطيع النفوس التى صفا معدنها، وفى نفوس الحكماء والفلاسفة الذين زودهم الله بحاسة إدراك المعقولات المحضة والمعانى الكلية أن تتذكر ما أدركته فى العالم العلوى فى اتصالها بالأجسام من جزئيات ومعقولات كلية"(٢٣).

كما يرى الفارابى أن التخيل يمهد الطريق للتفكير العقلى، وهو يحرص على تأكيد هذه الفكرة فيذهب إلى القول بأننا نتخيل الشيء ثم نعقله حتى ليصبح كل ما تعلقه النفس مشوبا بالتخيل(٢٤). فالعقل لا تحدث فيه صور الأشياء عند مباشرة الحس للمحسوسات دون وسائط، وذلك لأن الحس يباشر المحسوسات فيحصل صورها فيه، ويؤديها إلى الحس المشترك حتى تحصل فيه، فيؤديها الحى المشترك إلى التخيل، ثم إلى قوة التمييز ليعمل التميز فيها تهذيبا وتنقيحا، ويؤديها منقحة إلى العقل فيحصلها العقل عناية(٢٥).

لكن الفارابى فى الوقت الذى يربط فيه التخيل بعملية التفكير العقلى، يسلم بوجود معارف نظرية وعقلية لا سبيل للحس أو للتخيل إلى إدراكها أو التمهيد لمعرفتها وهو ما يحدث فى حالة النبوة، وهى حالة خاصة جدا، حيث ترتسم فى المتخيلة صور المعقولات التى فى العقل الفعال أو مثالاتها بطريق الفيض أو الوحى، فتصبح فى هذه الحالة سلبية تماما ولا تفعل شيئا سوى أنها تتلقى ما يتنزل عليها من الملكوت الأعلى، فيصبح هذا الإلهام السماوى لا يدلها فى الوصول إليه غير تلك الشفافية. يقول الفارابى "فالقوة المتخيلة إذا كانت فى إنسان ما قوية كاملة، وكانت المحسوسات التى ترد عليها من خارج لا تستولى عليها استيلاء يستغرقها بأسرها، ولا تسخرها للقوة

الناطقة وحدها، بل كـان فيها مع اشتغـالها بهذين فضل كثيـر تفعل به أيضًا أفعالها التى تخصها، وكانت حالهـا عند اشتغالها بهذين فى وقت اليقظة مثل حالها عند تحللها منهما فى وقت النوم - أقول إذا كان ذلك كذلك - اتصلت بالعقل الفعال وانـعكست عليها منه صور فى غاية الجمال والـكمال، فتتلقف المخيلة هذه الصور وتتـخيلها بما يحاكيـها من المحسوسات المرئيـة التى تحتفظ بها. وهنا تعود تلك الصـور المتخيلة إلى الارتسام فى الحاسة المشـتركة. فإذا حصلت رسومها فى هذه الحاســة انفعلت القوة الباصرة بتلك الرسوم وتأثرت بها فارتسمت فيها تلك الصور وحـصل عما فى القوة الباصرة منها رسوم فى الهواء المضىء الواصل للبـصر. على أن هذه الصور المرتسمـة فى الهواء تعود لتـرتسم فى القوة البـاصرة التى فى الـعين، وينعكس ذلك ببـعض، كان مـا أعطاه العـقل الفعال من ذلك مـرئيا لهـذا الإنسان الذى اختـصه الله بمـخيلة كاملة، ففاضت عليه من العقل الفعال صور فى غاية الكمال والجمال.

ويقول الذى يحظى بهـذه الصور إن الله عظمة "جليلة"، ويرى أشـياء عجيـبة لا يمكن وجود شىء منهـا فى سائر الموجودات أصلاً، فـلا يمتنع أن يكون الإنسان إذا بلغت قوة المتـخيلة نهاية الكمال فيقـبل فى يقظته عن العقل الفعال الجـزئيات الحاضرة والمسـتقبلة أو محاكـياتها من المحســوسايت، ويقبل محاكـيات المعقولات المفـارقة وسائر الموجودات الشريفـة ويراها فيكون له بما قبله من المعقولات نـبوءة بالأشياء الإلهية. فهـذا هو أكمل المراتب التى تنتهى إليها القوة المتخيلة"(٢٦).

فالفارابى من خـلال هذا النص يوضح قدرة وفاعلية المـتخيلة فى إدراك الإلهامات السماوية سـواء كان ذلك فى حال النوم، أم فى حال اليقظة. وهى ترتسم على شكل محـاكاة فى مرحلة مـعينة من الخيـال الخلاق، وعن طريق هذا الخيــال الفائق يمـهد الطرق لاقـتناص الحقائق الكلـية مسـتعينًـا بالصور

الحسية؛ لأن المتخيلة أصلا تعتمد الإدراك الحسى وتنطلق منه إلى عملية المحاكاة. وللمحاكاة أهميتها الكبرى باعتبار أنها واسطة لاستعادة الصور الحسية بطريق المتخيلة، وقد تبلغ بها القدرة فى استعادة ما هو ليس ماديًا، ويحدث ذلك عند أولئك الذين يمتلكون متخيلة فائقة للطبيعة ويمتازون بمعرفة ميتافيزيقية عالية يندر مثيلها بين الحكماء من حيث أنهم يستخدمون الأسلوب المجازى ويستعينون بالمعطيات الحسية والعاطفية والعقلية فى ذلك، كما يستعملون الرمز والمجاز فى هذه المرحلة[٢٧].

أما سبب استعمالهم الرمز والمجاز فيرجع إلى أنه لما كانت الحقائق واحدة لا تتغير باعتبار أنها من عند الله الذى يصطفى من الملائكة ومن الناس رسلا، إلا أن الدعوة تختلف حسب ظروفها ومكانها وأصحاب الملة فيها. فمن هنا كان الرمز أو المجاز أسهل تناولا من الحقيقة المطلقة التى تتساوى فيها الأديان جميعا. ويمتاز النبى بأن له القدرة على فهم هذه الرموز فهما عميقا، فيدرك ظاهر الشريعة من باطنها بطريق التأويل لهذه الرموز، ويمتلك المعرفة الدينية للتشريع مع القدرة أيضًا على التعبير عنها فى خطابه للناس أجمعين.

ويؤكد الفارابى أن هناك نوعا من التناسق بين قدرة المتخيلة، وقدرة العقل على التجلى نحو أسمى الموجودات إشراقا. ومن ثم تأخذ المتخيلة صورا فيضية عالية تعيدها ثانية فى عمل المحاكاة على شكل رموز محسوسة كما أشرنا، وتصبح قادرة على تخيل الحاضر والمستقبل فى أحلامها فيكون عندئذ فى إمكانها التنبؤ فى بعض الأحيان، ولكن قد تبلغ هذه القدرة مجالا يفوق سلطان النوم، فترسم حينذاك المحاكاة وصورها فى حالة اليقظة ويكون الوحى كما أشرنا سابقا. يقول الفارابى "ولا يمتنع أن يكون الإنسان إذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال فيتقبل فى يقظته من العقل الفعال الجزئيات

الحاضرة والمستقبلة أو محاكياتها مـن المحسوسات، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراها فيكون له بما قبلها من المعقولات نبوة بالأشياء الإلهية»[٢٨].

ثالثا: الأحلام وعلاقتها بالوحى والإلهام

لما كانت الإلهامات النبوية إما أن تتم فى حال النوم، وإما أن تتم فى حالة اليقظة، أى إما أن تبدو على صورة رؤيا صادقة، أو فى صورة وحى. فأننا سنحاول أن نبين أثر المخيلة فى تكوين الأحلام. لأننا أن استطعنا تفسير الأحلام تفسيرا علميا استطعنا تفسير النبوة وآثارها. والفرق بين هذين الطريقتين نسبى، والاختلاف بينهما فى الرتبة لا فى الحقيقة، وما الرؤيا الصادقة إلا شعبة من شعب النبوة تمت إلى الوحى بصلة، وتتحد معه فى الغاية وإن اختلفت عنه فى الوسيلة(٢٩).

ولقد شغل موضوع الأحلام والرؤيا المفكرين العرب فى القرون الوسطى وخاصة الكندى والفارابى وابن سينا، كما شغل العرب من قبل بعض مفكرى اليونان كأرسطو، وما ذلك لا لأنها تتصل عند فلاسفة الإسلام بالوحى والإلهام وهما من أسس النبوة عندهم.

وقد خلف "الكندى" رسالة له فى "ماهية النوم والرؤيا" عرف فيها الرؤيا بأنها "استعمال التفس الفكر، ورفع استعمال الحواس من جهتها" وأما من حيث الأثر المادى فالرؤيا هى "انطباع صور كل ما وقع علية الفكر من ذى صورة فى النفس بالقوة المصورة لترك النفس استعمال الحواس ولزومها استعمال الفكر"(٣٠) كما أنه بين قيمة كل نوع من أنواع الرؤيا وذلك من طريق بيان التوازى بينها وبين أنواع الفكر فى اليقظة.

فالرؤيا المنبئة بأعيان الأشياء كالفكر الصحيح الذى يبدأ بالمقدمات الصادقة التى تؤدى إلى الحقائق(٣١). والرؤية الرمزية كالفكر الظنى الذى يقع مطابقا لحقيقة الشىء تارة ومخالفا لها تارة أخرى.

والرؤيا الكاذبة التى تنبئ بالضد مما يرى فى النوم هى كالفكر الذى يسير على مقدمات غير صادقة سيراً خاطئا فينتهى إلى ضد الحق.

أما الرؤيا التى هى أضغاث أحلام فكالفكر المختلط الذى مظهره سقط الكلام ونكس القول(٣٢). ومما لاشك فيه أن الفارابى قد تأثر بالكندى فى نظريته فى الرؤى والأحلام وإن لم يشر إلى ذلك. فها هو يقول فى آراء أهل المدينة الفاضلة "ودون الأنبياء من يرى بعض الصور الشريفة فى يقظته وبعضها فى نومه، ومن يتخيل فى نفسه هذه الأشياء كلها ولكن لا يراها ببصره، ودون هذا من يرى جميع هذه فى نومه فقط، وهؤلاء تكون أقاويلهم التى يعبرون بها، أقاويل محاكية ورموزا وألغازا وإبدالات وتشبيهات، ثم يتفاوت هؤلاء تفاوتا كثيرا"(٣٣).

أى أنه يرى كالكندى تماما أن هناك أشخاصا أقوياء المخيلة ولكنهم دون الأنبياء، فلا يتصلون بالعقل الفعال إلا فى حالة النوم، وقد يعز عليهم أن يعربوا عما وقفوا عليه. أما العامة والدهماء فمخيلتهم ضعيفة لا تسمو إلى درجة الاتصال هذه لا فى الليل ولا فى النهار.

ويبدو أن كلاهما قد تأثر ببحوث أرسطو المتعلقة بالنوم والرؤيا واستطاعا بناء مذهبهما فى النبوة رغم أن النبوة قد أخذت شكلا مختلفا عند كل واحد منهما.

وبالنسبة للفارابى فقد اعتنق نظرية أرسطو فى الأحلام وقال معه أنها أثر من آثار المخيلة ونتيجة من نتائجها، ففى حال النوم تكون القوى التى تتصل بالمخيلة فى حالة سكون، فتنفرد المخيلة بنفسها، وتعود إلى ما احتفظت به من الصور الحسية التى أوردتها عليها القوة الحسية أثناء اليقظة، فتخلق من هذه الصور المحفوظة لديها صورا جديدة لها قدرة على الاختراع، ولما كان لها قدرة على المحاكاة والتقليد، واستعداد كبير للانفعال والتأثر أيضا، فهى تحاكى

القوة الحسية والنزوعية فيقـوم الإنسان أثناء نومه بأعمال تصور خصائص هذه القوى من غضب أو شـهوة أو ما شاكل ذالك، وباختصـار فإن أحوال النائم العضوية والنفسية وإحساساته ذات أثر واضح فى مخيلته، وبالتالى فى تكوين أحلامه واختلاف هذه الأحلام إلى العوامل المؤثرة فيها(٣٤).

ويكمن الفارق بين الحكـيمين فى أن أرسطو أبعد الـتفسيـرات الدينية، والتعليمـات القائمة على قوى خفيـة وأسرار غامضة عن مذهبـه، فقد غلبت عليه نزعته الواقعية حتى فى دراساته النفسية، ومن هنا يرفض أن تكون الرؤى وحيا من الله ولا يقبل مطلقا التنبـؤ بواسطة النوم. بينما نجد الفارابى يقرر أن الإنسان يـستطيع بواسطة مـخيلتـه الاتصال بالعـالم العلوى واختـراق حجب الغـيب والوقـوف عـلى حـقـائق الأشـيـاء. ولكن ذلك لا يتـم إلا لطائفـة ممتازة(٣٥). وفى ذلك يقول الـفارابى "إن اتفق من العقل عـجز ومنّ الخـيال تسلط قوى تمثل فى الخيال قـوة مباشرتها فى هذه المرآة، فيتصـور فيها الصور المتخيلة فتصير مشاهدة، كما تعرض لمن يغلب فى باطنه استشعار أمر أو تمكن خوف فيـسمع أصواتا ويبصـر أشخاصا، وهذا التسلط ربما قـوى على الباطن وقصر عنه يد الظاهر فـلاح منه شئ من الملكوت الأعلى فأخبر بالغـيب كما يلوح فى النوم عند هدوء الحـواس وسكون المشـاعر فـيـرى الأحلام. فـربما ضبطت القوة الحافظة الرؤيا بحالها فلم تحـتاج إلى عبارة، وربما انتقلت القوة المتخيلة بحركاتها التـشبيهية عن المرئ نفسه إلى أمور تجانسـه. فحينئذ يحتاج إلى التعبير، والتعبير هو حدس من المعبر يستخرج به الأصل من الفرع"(٣٦).

ومما لا شك فيـه أن ربط الفارابى الأحلام بالنبوة إنما يعـود إلى الإسلام نفسه الذى جـعل الأحلام الصحيحـة إرهاصًا للنبوة، فالرسـول عليه الصلاة والسلام عندمـا كان فى غار حراء ثم جـاءه جبريل عليـه السلام بأول آية من آيات التنزيل، دلت رؤيته على تبـاشير رسالة سـماوية(٣٧). ويؤكد الفارابى

ذلك بقوله "الملائكة صور علمية جواهرها علوم إبداعية ليست كألواح فيها نقوش أو صدور فيها علوم، بل هى علوم إبداعية قائمة بذواتها تلحظ الأمر الأعلى فتطبع فى هوياتها ما تلحظ وهى مطلقة، لكن الروح القدسية يخاطبها فى اليقظة، والروح البشرية تعاشرها فى النوم"(٣٨).

وهكذا يتبين لنا أن للمخيلة دور هام فى موضوع النبوة عند الفارابى. فالنبى قد يحصل على الإلهامات النبوية فى حال النوم فيكون ذلك رؤيا صادقة، وقد يحصل عليها فى حال اليقظة فيكون ذلك وحيا منزلا. وما النبى إلا إنسان منح مخيلة عظيمة تمكنه من الوقوف على الإلهامات السماوية فى مختلف الظروف، أى سواء كان ذلك فى حال النوم أم فى حال اليقظة أو فيهما معا. فإن الإنسان إنما يوحى إليه إذا لم يبقى بينه وبين العقل الفعال واسطة، فإن العقل المنفعل يكون شبه المادة والموضوع للعقل المستفاد، والعقل المستفاد شبه المادة والموضوع للعقل الفعال. فحينئذ يفيض من العقل الفعال على العقل المنفعل القوة التى بها يمكن أن يقف على تحديد الأشياء والأفعال وتسديدها نحو السعادة. فهذه الإفاضة من العقل الفعال إلى العقل المنفعل بتوسط العقل المستفاد ثم إلى القوة المتخيلة هى الوحى. فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيما "فيلسوفا" ومتعقلا على التمام، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبيا منذرا بما سيكون ومخبرا بما هو كائن الآن من الجزئيات. وهذا الإنسان هو فى أكمل المراتب الإنسانية وفى أعلى درجات السعادة(٣٩).

وبذلك يكون الفارابى هو أول من يقيم النبوة على دعائم عقلية ويمنحها أسلحة تستعين بها على خصومها المرتدين، وقد استطاع أن يثبت للجميع أن الدين يمكن أن يتآخى مع الفلسفة وخاصة فى هذه النظرية.

رابعا: موضوع النبوة فى الإسلام والنبوة كما تناولها الفارابى

النبى عند أهل الكتاب هو الملهم الذى يخبر بشىء من أمور الغيب المقبلة، ولعل الأصح أن يقال أنه من يتلقى من الله وحيا، إن أمره بتبليغه كان رسولا، وهو عند الأشاعرة من اصطفاه الله من عباده وأرسله لتبليغ رسالته. وقد فضلهم بخطابه وفطرهم على معرفته وجعلهم وسائل اتصال بينه وبين عباده ليقوموا بهدايتهم ويظهر الله على ألستهم الخوارق، وأخبار الكائنات المغيبة عن البشر مما لا يعلمه إلا الأنبياء بتعليم من الله(٤٠).

أما الوحى فى تعريفه العام فهو فكرة دينية فلسفية معناها كشف الحقيقة كشفا مباشرا مجاوزا للحس ومقصورا على من اختارته العناية الإلهية.

والوحى شرعا: كلام الله تعالى المنزل على نبى من أنبيائه. سواء كان ذلك بواسطة جبريل عليه السلام. أو مباشرة إلى من اصطفاهم الله كتكليمه موسى عليه السلام، والرسول عليه الصلاة والسلام ليلة الإسراء والمعراج(٤١).

والوحى كفكرة فلسفية تعنى اتصال النفس الإنسانية بالنفوس الفلكية اتصالا روحيا، فترتسم فيها صور الحوادث وتطلع على عالم الغيب. وللأنبياء والفلاسفة استعداد خاص لهذا الاتصال.

فالعقل الفعال فى نظر فلاسفة الإسلام هو مصدر الوحى والإلهام، وهو أحد العقول العشرة المتصرفة فى الكون، وهو نقطة الاتصال بين العبد وربه، ومصدر الشرائع والقوانين الضرورية للحياة الخلقية والاجتماعية(٤٢).

أما النبوة عند الفارابى فهى جميع المعارف الفائضة التى تسمو على الأحداث الجزئية وترتفع نحو المستقبل أو الحاضر بمخيلة تتجاوز حدود القدرة

الإنسانية المتعارفة، وتبقى مرتبطة بالنفس ارتباطا فطريا. وتعتمد النبوة أساسا على الوحى الذى يمكن أن تعتبره تركيبا بين المعرفة الفلسفية والمعرفة النبوية ذاتها على أساس أن جميع الحقائق تفيض من العقل الفعال أو "الملك". إذ يقول الفارابى "والوحى لوح من مراد الملك للروح الإنسانية بلا واسطة وذلك هو الكلام الحقيقى"(٤٣).

ومما لا شك فيه أن آراء الفلاسفة فى الوحى أو النبوة وطرائقها يختلف بعض الشىء عن النبوة كما جاء بها الإسلام وإن كانت تتفق معها فى أوجه كثيرة.

فالنبوة فى الإسلام وكما ذكرنا تعتمد أساسا على وجود ملك خاص هو "جبريل عليه السلام" قادر على التشكيل بأشكال مختلفة، وتتلخص وظيفته فى أنه واسطة بين الله وأنبيائه أو المختارين من قبله، وعنه تلقى "محمد عليه الصلاة والسلام" كل الأوامر الدينية. وإن كان عليه الصلاة والسلام قد اتصل بربه مباشرة فى ليلة الإسراء والمعراج واستمع ما فرض عليه وعلى أمته(٤٤).

ورأى الفارابى فى النبوة لا يختلف عما جاء به الإسلام، فإن العقل الفعال الذى هو مصدر الشرائع والإلهامات السماوية فى رأيه أشبه ما يكون بالملك الموكل بالوحى الذى جاء به الإسلام، كل منهما واسطة بين العبد وربه وصلة بين الله ونبيه والله هو المشرع الأول والموحى الحقيق(٤٥).

والإسلام يقر عمل المخيلة ويعتبر الأحلام وسيلة من وسائل الكشف والإلهام فإن النفوس الطاهرة تصعد أثناء النوم إلى عالم الملكوت حيث تقف على الأمور الخفية والحقائق الغامضة. وقد رأى النبى ﷺ قبل أن يبدأ دعوته أحلاما أذنت بمهمته وكانت إرهاصا لنبوته(٤٦). وهذا من صميم موضوع النبوة عند الفارابى فقد رأى أن المخيلة هى سبيل الاتصال بالعقل الفعال وذلك فى حالة الأنبياء، وما إلهاماتهم وما ينقلون إلينا من وحى إلا أثر من آثار

المخيلة ونتيجة من نتائجها. وقد تكون فى حال اليقظة وقد تكون فى حال النوم. أى قد تكون فى صورة وحى أو فى صورة رؤيا صادقة وذلك من خلال الأحلام حيث تتفرغ المخيلة من أعمال اليقظة وتتصل بالعقل الفعال الذى تتقبل منه الأحكام المتعلقة بالأعمال الجزئية والحوادث الفردية، وبذا يكون التنبؤ.

وإذا كان الإسلام يقرر أن النبوة عنصر اختيار من قبل الله لتسليم الرسالة والوحى. أى أنها ليست صفة راجعة إلى النبى ولا درجة يبلغ إليها بعلمه وكسبه، بل رحمة يمن الله بها على من يشاء من عباده الصالحين(٤٧).

فإننا نستطيع القول بأن الفارابى رغم أنه لم يصرح بهذا الاختيار الإلهى إلا أن واقع مذهبه فى النبوة يشير إلى أن النبى يتمتع بمخيلة ممتازة أو قوة قدسية خاصة. ويغلب الظن أن هذه القوة القدسية وتلك المخيلة فطريتان فى رأيه لا مكتسبتان(٤٨). وهذا رغم ما اتهمه البعض به من أنه فتح باب النبوة على مصراعيه أمام جميع البشر نظرا لوضعه قاعدة الاتصال بالعقل الفعال أمام البشر أجمعين.

ولكن يمكننا الرد على هذا الاتهام بأنه إذا كان للناس جميعا القدرة على الاتصال بالعقل الفعال. فإن هذه القدرة تكون بالقوة فقط، ولكن لا تتصف هذه الصلة بالكمال إلا لأولئك الصفوة من بنى البشر الذين ندعوهم بالأنبياء ممن اختارهم الله لرسالته. فإذن ليست العبرة بما يكون بسبيل القوة، بل العبرة بما يكون بسبيل الفعل. وهذا لا يتحقق إلا باختيار إلهى. فالفارابى إذن يساير النظرية الإسلامية فى اعتبار النبوة ضرورة من جهة، وفى أنها اختيار من الله من جهة أخرى(٤٩).

بقيت نقطة هامة ثار حولها جدل كبير، وهى مكانة النبى والفيلسوف فى نظرية النبوة عند الفارابى. حيث اتهمه البعض بأنه يضع النبى فى منزلة

دون منزلة الفيلسوف. لأن وصول الأول يكون عن طريق المخيلة، فى حين أن الثانى يصل عن طريق العقل والتأمل، والفارابى قد فضل المعلومات العقلية على المعلومات المتخيلة. ولكن فى اعتقادنا أن الفارابى عندما فضل المعرفة العقلية على المعرفة التى تأتى عن طريق الخيال، فإنما كان ذلك فى نظريته فى المعرفة (أى إدراك الإنسان للواقع ومعرفته إياه) إذ أن العقل عنده يدرك الماهيات، أما الحواس أو التخيل فلا تدرك إلا الهويات أو الأشخاص، ولذلك لا ترقى إلى مرتبة العقل فى الإدراك.

ولكن عندما نحى الفارابى بمذهبه فى المعرفة منحا صوفيا إشراقيا حين اعتقد أن معرفة الماهيات أو المثل ليس من طريق انتزاع العقل الإنسانى لها من الأشياء الخارجية بل بواسطة الفيض الإلهى، اعتبر أن المخيلة والعقل سواء بسواء. وسواء كانت المعلومات مكتسبة بواسطة العقل أو بواسطة المخيلة فهى واحدة وعلى درجة واحدة، ما دام مصدرها واحد هو العقل الفعال. فقيمة الحقيقة لا ترتبط بالطريق الذى وصلت إلينا منه، بل بالأصل الذى أخذت عنه. والنبى والفيلسوف يرتشفان من معين واحد ويستمدان علمهما من مصدر رفيع، والحقيقة النبوية والحقيقة الفلسفية هما على السواء نتيجة من نتائج الوحى وأثر من آثار الفيض الإلهى على الإنسان عن طريق التخيل أو التأمل(٥٠).

وبعد أن فرق الفارابى فى كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة" بين النبى والفيلسوف من ناحية الوسائل التى يصلان بها إلى المعرفة. عاد وقرر فى مكان آخر أن الأول مثل الثانى يمكنه أن يصل إلى العالم العلوى بواسطة العقل. فإن فيه قوة فكرية مقدسة تمكنه من الوصول إلى عالم النور حيث يتقبل الأوامر الإلهية، فلا يصل النبى إلى الوحى عن طريق لمخيلة فحسب، بل بما فيه من قوى عقلية عظيمة وفى ذلك يقول الفارابى "العقل الهيولانى

وإن كان قدسيًا فإنه مستعد لأن يصير عقلا" بالفعل أتم، وإذا كان العقل الهيولانى قد يتصل بالمفارق من دون استعمال فكر ولا خيال - فلأن يتصل به العقل بالفعال أوجب"(٥١).

ويؤكد ذلك "لويس جارديه" ويعتمد على نص للفارابى يقول فيه "فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى إلى العقل الفعال يفيضه العقل الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد، ثم إلى قوته المتخيلة فيكون بما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبيا منذرا بما سيكون ومخبرا بما هو الآن من الجزئيات بوجود يفعل فيه الإلهى. وهذا الإنسان هو فى أكمل مراتب الإنسانية وفى أعلى درجات السعادة .... فهذا أول شرائط الرئيس"(٥٢).

ويفسر هذا النص ويبدى ملاحظاته معارضا بها قول "فالزر" من أن النبوة أدنى شأنا من الفلسفة باعتبار أن المتخيلة تعطى أقل تقييما من القوى الأخرى(٥٣). ويقول ربما غير صحيح أن الفيلسوف الفارابى تفوق على كل نبى، أنه تفوق على الأنبياء الصغار الذين لم يتجاوز ذهنهم المنفعل إلى مرحلة الذهن المحصل، أى أن قابلية التخيل لديهم فى الحقيقة بقيت ذات قدرة متوازنة بحيث تعتمد على دفقه متن الإشراق، إنهم حصلوا على جملة معارف لما يستقبل ولما هو خاص، ولكن هذا ليس إلا ثورة ثانوية، ذلك أن فى نظام الكائن وحده القدرة التخيلية أقل من العقل، والنص يشير إلى الكمالات التى يتصف بها الإنسان (النبى أو الفيلسوف) وهى كمال العقل، وكمال المقدرة على التصور، وكمال القدرة والفاعلية (كالموهبة على الكلام والقدرة على قيادة الناس، وإنجاز الأعمال الخاصة) فهذه الأعمال تنتج من سيطرة الفكر النقى على المادة وهذه هى الأعمال التى ندعوها معجزات نبوية(٥٤).

ويؤكد "روجيه أرنالديز" قول "لويس جارديه" ويقول أن اللغة مرتبطة بالإحساس والتخيل، فالحكيم إذا أراد الاتصال بواسطة هذه اللغة فإنه سيكون

فى موضع أدنى من النبى الذى لا يتحتم عليه هو أن ينقل تجربة عقلانية فى صور، والذى مخيلته متحدة بصورة مباشرة مع العقل الفعال(٥٥).

فالنبى يتمتع بامتياز لا يتمتع به الفيلسوف، والنبى رسالة مبلغة لجميع البشر وهو مفهوم من قبل الجميع، وذلك لأنه يتوجه إلى عموم الناس. ويرى "أرنالديز" أن النبى يحمل دلالتين النبوة والفلسفة معا لأنه تمكن من اقتناص الحالتين - الاتصال بالعقل الفعال واستلام الرسالة من الله تعالى - فإذا قيس الأمر من هذه الزاوية فإن النبى أرقى رتبة فى المعرفة من الفيلسوف. ويؤكد ذلك الفارابى بقوله "فيكون هذا الإنسان بما يفاض عليه فى الحال الأول حكيما فيلسوفا ومتعقلا على التمام، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبيا منذرا بما سيكون ومخبرا بما هو الآن". وهذه الحال هى أكمل مراتب الإنسانية وأعلاها درجة فى السعادة(٥٦). ومن هنا يكون النبى جامعا للسعادتين بينما الفيلسوف مفتقرا إلى واحدة منهما.

وهكذا يمكن القول بأن الفارابى لم ينقص من قدرة النبى بوصفه فى مرتبة أدنى من الفيلسوف، بل لعله قد فضل النبى على الفيلسوف لأنه كرر أكثر من مرة "إن كل نبى فيلسوف حتما والعكس غير صحيح". ومهما أشار الفارابى إلى أن الفلسفة قد تسبق الملة (الدين) فى هذا المجال فإن الأسبقية فى تصورنا أسبقية وجودية فحسب، أما الصراع بين أهل الدين الإسلامى، وبين أهل الفلسفة فيمكن حله كما يقول الفارابى بتفهيمهم جميعا حقيقة الأمر فى كون الدين مثالات لما فى الفلسفة، ومهمة أهل الفلسفة إقناع أهل الدين بأن الإسلام لا يضاد الفلسفة بتفهيمهم أن ما فى الدين هو مثالات لما فى الفلسفة. وقد رأى أن يوضح ذلك عن طريق المقايسة بين أقسام الفلسفة وأقسام الملة(٥٧). حيث يقول "الملة تلتئم من جزأين: من تحديد آراء، وتقدير أفعال. فالضرب الأول من الآراء المحدودة فى الملة ضربان: إما رأى عبر عنه

باسمه الخاص الذى جرت العادة بأن يكون دالاً على ذاته، وإما رأى مثال الحق. والحق بالجملة ما يثق به الإنسان إما بنفسه بعلم الأول وإما ببرهان. والملة الفاضلة شبيهة بالفلسفة، وكما أن الفلسفة منها نظرية ومنها عملية، فالنظرية الفكرية هى التى إذا علمها الإنسان لم يمكن أن يعملها، والعملية هى التى كلياتها فى الفلسفة العملية، وذلك أن التى فى الملة من العملية هى تلك الكليات مقدرة بشرائط قيدت بها. فالمقيد بشرائط هو أخص مما أطلق بلا شرائط. فإذن الشرائع الفاضلة كلها تحت الكليات فى الفلسفة العملية، والآراء النظرية التى فى الملة براهينها فى الفلسفة النظرية وتؤخذ فى الملة بلا براهين. فإذن الجزءان اللذان منهما تلتئم الملة هما تحت الفلسفة. فإذن الفلسفة هى التى تعطى البراهين لما تحتوى عليه الملة الفاضلة"(٥٨).

فلا فرق إذن بين الحكمة والدين من جهة غايتهما، ولا من جهة مصدرهما وطرق وصولهما إلى الإنسان. والفرق بين الدين والفلسفة عند الفارابى هو من جهة أن طرق الفلسفة يقينية، أما طريق الدين فإقناعى، ومن جهة أخرى تعطى الفلسفة حقائق كما هى، ولا يعطى الدين إلا تمثيلا لها وتخيلا. يقول الفارابى: "وتفهيم الشىء على ضربين، أحدهما أن يعقل ذاته، والثانى أن يتخيل بمثاله الذى يحاكيه. واتباع التصديق يكون بأحد طريقين. إما بطريق البرهان، وإما بطريق الإقناع.

ومتى حصل علم الموجودات أو تعلمت، فإن معانيها أنفسها ووقع التصديق بها عن البراهين اليقينية. كان العلم المشتمل على تلك التصديق بما خيل منها عن الطريق الإقناعية، وكان المشتمل على تلك المعلومات فلسفة. وإن علمت فإن تخيلت بمثالاتها التى تحاكيها وحصل المعلومات تسمية القدماء ملة. . . . وإذا أخذت تلك المعلومات أنفسها واستعمل فيها الطرق الإقناعية سميت الملة. . . . فالملة محاكية للفلسفة عندهم. . . . وكل ما تعطيه الفلسفة

من هذه معقولا أو متصورا، فإن الملة تعطيه متخيلا. وكل ما تبرهنه الفلسفة من هذه فإن الملة تقنع فإن الفلسفة تعطى ذات المبدأ وذوات المبادئ الثوانى غير الجسمانية التى هى المبادئ القصوى معقولات. والملة تخيله بمثالاتها المأخوذة من المبادئ الجسمانية وتحاكيه بنظائرها من المبادئ المدنية»[٥٩].

وهكذا استطاع الفارابى أن يقدم للفكر الإنسانى بناءا عقليا ومنطقيا للنبوة لم يسبقه إليه أحد. وإذا كان بعض الباحثين وأساتذة الفكر الفلسفى قد اعتبروا موقف الكندى من النبوة موقفا عقليا ممتازا، بينما مواقف غيره من الفلاسفة وهمية تعسفية، فحقيقة الأمر أن هذا الحكم قد جانبه الصواب. وما ذلك إلا لأن الكندى قد اتبع فى مذهبه فى النبوة الاتجاه الدينى العقلانى الذى وضعه الإسلام وأقرته العقائد السماوية[٦٠]. والفارابى قد سار على نفس المنهج وإن تميزت نظريته بالدقة والعمق والتحليل الفلسفى، فقد انتهى الفارابى إلى إثبات أن الوحى أمر ممكن ولا يخرج عن المبادئ العقلية المقررة. وبذلك أصبح اتصال الروحانى بالجسمانى أمرا مقبولا، كما استطاع أن يرد على أباطيل منكرى النبوة واعتراضاتهم واستخدم نفس أسلحتهم. ففسر الوحى والإلهام تفسيرا عقليا وعمد إلى التأويل فى بعض الأحيان، لكن عذره أنه أراد الدفاع عن النظرية من جهة، وتثبيت فكرة النبوة من جهة أخرى، والتوفيق بين الدين والفلسفة من جهة ثالثة.

خامسا: أثر النظرية فيمن جاء بعده

كان لآراء الفارابى فى النبوة أثرا كبيرا فى جمهور ومفكرى الإسلام، بل لقد امتد أثرها إلى النصارى واليهود فى القرون الوسطى كلها.

وقد اعتنقها ابن سينا واستوحى أكثر أصولها من أستاذه الفارابى وعرضها فى صورة تشبه تمام الشبه ما قال به الفارابى، حيث عرضها فى رسالة له بعنوان "فى إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم". وقد حاول فى نظريته أن يشتق بعض اتجاهات خاصة تتعلق بالنبى وواجباته وبالوحى ودلالاته. ولقد كان لمتانة النظرية الفارابية وسلامة تسلسلها المنطقى والعقلانى ما قاد الرئيس إلى الاكتفاء بتبنى تنظير أبى نصر ولم يجد ضرورة ملحة فى الإعادة والتكرار وخاصة فى الفصل الذى أورده فى آخر الإلهيات من الشفاء والنجاة(٦١).

أما د. مدكور فيؤكد هذا التأثير بقوله: "درس ابن سينا نظرية النبوة فى المبحث الأخير من "الإشارات" فجاء درة العقد وإكليل الكتاب، وأفاض عليها من فصيح بيانه وقوة برهانه ما منحها سلطانا فوق سلطانها وقوة إلى جانب قوتها"(٦٢).

كذلك تأثر بها "إخوان الصفا" ولو اطلعنا على رسائلهم لوجدنا إشارة من جانب واضعى هذه الرسائل إلى القوة المخيلة وأثرها فى المنامات والأحلام والإلهام والنبوة على النحو الذى نجده عند الفارابى، كما نجد الكثير من أوجه التشابه بين الصفات التى يصف بها الفارابى رئيس المدينة الفاضلة، وبين فكرة الإمام عند الشيعة. إذ أن إخوان الصفا يتصلون بالإسماعيلية من الشيعة، فكانت نظرية النبوة الفارابية هى الأساس الذى بنى عليه الإسماعيليون الكثير من تعاليمهم(٦٣)

وبما لا شك فيه أن تأثير هذه النظرية قد امتـد إلى فلاسفة المغرب كابن باجة وابن طفيل، ورغم أنه لم يصل إلينا شيء من آثارهما فى هذا الموضوع، إلا أن نزعتهـما الصوفين ورغـبتهما الأكـيدة فى التوفيق بين الدين والـفلسفة تدفعنا إلى اعتقاد أنهما كانا يسلمان بها ويدعوان إليها.

أما ابـن رشد فـقد عـرض لها فى "تهـافت التهـافت" وهو يدافع عن النظرية ويرى أنها مقـبولة لأنها من صنع فلاسفة الإسـلام وحدهم، وما دمنا نسلم أن الكمال الروحى لا يتم إلا باتصال العبد بربه، فلا غرابة فى أن تفسر النبوة بضرب من هذا الاتصال. غير أن هذه التفسيرات العلمية يجب أن تبقى وقـفا على الفـلاسفـة والعلمـاء، فإن عـامة الناس لا يدركـون كنههـا، ولا يستطيـعون الوقوف على حـقيقتـها. وجدير بنا أن نخـاطب الناس على قدر عقولهم، ونقدم لكل طائفة ما يناسبها من غذاء(٦٤).

كذلك امتد تأثير هذه النظرية إلى متكلمـى الإسلام (معتزلة وأشاعرة). فالمعتزلة لم ينكروا النبوة، بل قالوا بضرورتها، وذهبوا تمشيا مع فكرة الصلاح والأصلح إلى أن إرسال الرسل واجب على الله سـبحانه وتعالى لطفـا بعباده ورأفة بهم(٦٥). وقد حاول أبو على الجبائى "آخر شيوخ المعتزلة أن يوفق بين نظرية النبوة كما يعتنقها أهل السنة، والنظرية كما جاء الفلاسفة بعد الفارابى. فقال كما قال "عباد بن سليمان المعتزلى" من قبل. أن النبوة ثواب على عمل ونتيجة لمجـاهدة، واصطفاء الله لأنبيائه واختصاصـه إياهم بالنبوة. وهو بهذا يلتقى مع الفـلاسفة ويضـيف إلى ذلك متفـقا مع أهل السنة أن النبـوة يجوز أيضا أن تكون ابتداء(٦٦).

أما الأشـاعرة فـقد رأوا أن نظـرية الفارابى فى النبـوة تناقض مناقـضة صريحـة طرق الوحى المسلم به فى الكتاب والسـنة. وقد كان الأشـعرى من معاصرى الفارابى وعاش فى جو محنة خلق القرآن وفتنة الإلحاد الطاغية، إلا

أن الأشعـرى مال إلى جـانب أهل السنّة وتحامل على نظـرية النبوة الفـارابية ولكنه لم يسـتطع أن يرد عليهـا ردا مقنعـا أو ينقضهـا بشكل واضح. ورغم خصومته لها لم ينج من أثرها وقال بآراء تقترب منها كل القرب(٦٧).

وقد تميز موقف الغزالى (وهو من الأشاعرة) من هذه النظرية بالتناقض. فقد عارضـها بشدة فى "تهافت الفلاسفة" مـؤكدا أن النبى يستطيع الاتصال بالله مبـاشرة أو بواسطة ملك من الملائكة دون حـاجة إلى العقل الفـعال، أو قوة متخيلة خاصة أو أى فرض يفترضه الفلاسفة(٦٨).

إلا أنه فى كتابه "المنقـذ من الضلال" يقرر أن النبوة أمـر مسلم به نقلا ومقبـولا عقلا. إذا يقول "وقد قرب الله تعـالى ذلك على خلقه أن أعطاهم أنموذجا من خاصـية النبوة وهو النوم، إذ النائم يدرك ما سـيكون من الغيب، إما صريحا وإما فى كسوة مثال يكشف عنه التعبير"(٦٩).

ولا شك أن هذا النص يحمل أفكار الفارابى الخـاصة بالأحلام والرؤى والفيض والإشراق مما يؤكد تأثره بهذه النظرية.

فإذا ما انتقنا إلـى الفيلسوف اليهودى "موسى بن مـيمون" أدركنا مدى استـمساكـه بنظرية النبوة الفارابيـة وعنايته بها. وقـد ساير المشاؤون (يقـصد الفارابى وابن سـينا) فى نظريتهم إذ يقـول "ويرى المشاؤون أن النبـوة تستلزم كمـالا فى الطبيـعة الإنسـانية، وسمـوا فى المواهب العقليـة والاستـعدادات الفطرية. فليس لكل شخص إذن أن يكون نبيا، بل من اكـتملت فيهم صفات نفسية وعقلية معينة". وهو ينحاز إلى القول بأن النبى إنسان كامل من الناحية العقلية قد فضله الله واصطفاه على عـباده الآخرين، ولابد له من مخيلة قوية تمكنه من الاتصال بالعقل الفعال، وتقفه على الأمـور المستقبلة كأنما هى أشياء محسوسة وملموسة. ومن هنا يتفاوت الأنبيـاء فيما بينهم بتفاوت مخيلاتهم، فقـوة المخيلة ذات أثر كـبيـر فى الكشف والإلهام وشـرط لكل من يرقى إلى

مرتبة النبوة. كذلك يشترط إلى جانب قوة المخيلة قوة عقلية عظيمة لأن المخيلة لا تستطيع أن تصعد إلى درجة العقل الفعال إذا لم يكن فى معونتها قوى فكرية ممتازة(٧٠).

كما أن "ابن ميمون" تابع الفارابى فى بيان قيمة كل نوع من أنواع الرؤيا وما يوازيها من أصناف الناس فقال "إن هذا الفيض العقلى إذا كان فائضا على القوة الناطقة فقط ولا يفيض منه شئ على القوة المتخيلة إما لقلة الشيء الفائض أو لنقص كان فى المتخيلة فى أصل الجبلة فلا يمكنها قبول فيض العقل. فإن هذا هو صنف العلماء أهل النظر، وإذا كان ذلك الفيض على القوتين جميعا - أعنى الناطقة والمتخيلة كما بين الفلاسفة - وكانت المتخيلة على غاية كمالها الجبلى. فإن هذا هو صنف الأنبياء. فإن كان الفيض على المتخيلة فقط ويكون تقصير الناطقة إما من أصل الجبلة أو لقلة الارتياض، فإن هذا الصنف هم المدبرون للمدن وواضعوا النواميس"(٧١).

ولعلنا لاحظنا مدى تقاربه مع نظرية النبوة الفارابية، وإن كان يخالف الفارابى فى اعتباره أن رؤساء المدن وواضعوا النواميس دون مرتبة الأنبياء والفلاسفة. وقد رأينا من قبل كيف ساوى بينهم الفارابى.

أما "ألبير الكبير" فقد أثرت فيه نظرية الفارابى من نواح كثيرة. فهو يحلل نظرية النبوة تحليلا "سيكولوجيا" يتفق فيه مع ما جاء به الفارابى حتى أنه كتب عدة أبحاث فى النوم واليقظة حذا فيها حذو مفكرى الإسلام خاصة الفارابى وابن سينا. ويبدو أنه اطلع على آراء الفارابى فى النبوة فيما ترجم من كتب ابن سينا إلى اللاتينية. أو كتاب دلالة الحائرين لموسى بن ميمون(٧٢).

ولم يقف أثر هذه النظرية على فلاسفة القرون الوسطى فحسب بل تعداه إلى المفكرين المحدثين شرقا وغربا حتى كتب لها الخلود كما كتب لصاحبها.

وهكذا ظهر نبوغ الفارابى فى مجال الألوهية كما ظهر من قبل فى مجال الطبيعة. ذلك المجال الذى حاول فيه أن يوفق بين مقتضيات العقل ومقتضيات النقل، وقد ظهر ذلك واضحا فى كل نظرية عرض لها وكل موضوع طرقه. فنظريته فى الواجب والممكن، وتحويله فكرة الله من علة غائية إلى علة فاعلة، وقوله بالفيض، ورأيه فى العقل الفعال كوسيلة للاتصال، ونظريته فى النبوة والوحى... كل أولئك وكثير غيره إنما قصد به الفارابى التوفيق بين الدين والفلسفة وإثبات أن أحدهما لا يناقض آخر.

وبذلك يكون الفارابى قد وضع بعملية التوفيق هذه حجر الأساس للفلسفة الإسلامية كلها، وطبعها بطابعة بحيث قدر لها الانتشار فى سائر أرجاء العالم.

* * *

المصادر والمراجع

(*) هو أحمد بن إسحق الراوندى لا يعرف بالدقة تاريخ مولده، ولا وفاته، ويغلب الظن أنه مات فى أخريات القرن الثالث للهجرة. وهو من أصل يهودى نشأ فى راوندا قرب أصبهان، ثم سكن بغداد واتصل بالمعتزلة وعده "المرتضى" بين طبقتهم الثامنة. إلا أنه خرج عليهم وخرج على الإسلام وتعاليمه وحمل عليه حملة عنيفة ولازم الملحدين وكتب كتبا كثيرة كلها انتقاص للإسلام ورجاله منها: "فضيحة المعتزلة"، "وكتاب الدامغ"، يعارض القرآن، وكتاب "الفرند" فى الطعن على النبى ﷺ، وكتاب "الزمردة" فى إنكار الرسل وإبطال رسالتهم. وهذا الكتاب الأخير من الأهمية بحيث أنه يعطينا فكرة عن مسألة النبوة وكيف كانت مثارة فى ذلك العهد.

ويرجع الفضل فى اكتشافه والتعريف به إلى "كراوس" الذى اهتدى إليه فى مخطوطة من المخطوطات الإسماعيلية الموجودة فى الهند، فترجمها إلى الألمانية ونشرها وعلق عليها فى "مجلة الرفستا الإيطالية ١٩٣٤". وإن كانت هذه المخطوطة لا تحوى الكتاب بالكامل وإنما فقرات منه تولى الإسماعيلية الرد عليها، وإظهار ما فيها من مغالطة (انظر: ابن خلكان: وفيات الأعيان. جـ ١. ص ٣٨ - ٣٩) Kraus, Rivista, 96 - ١٠٩، ١١٠ - ١٢٠. ضمن كتاب د. مدكور فى الفلسفة الإسلامية. جـ١. ص ٨٠ - ٨١.

١ - جوزيف فان أس: الفارابى وابن الراوندى. ص ٣٨٩: ص ٣٩٨ (ضمن الفارابى والحضارة).

٢ - د. عبد الرحمن بدوى: تاريخ الإلحاد فى الإسلام. ص ٨٠، انظر أيضا د. حنا الفاخورى: تاريخ الفلسفة العربية. جـ٢. ص ٣٢.

٣ - المرجع السابق: ص ٨٧.

(*) هو أبو بكر محمد بن زكريا الرازى الذى ولد سنة ٢٥٠ هـ بالرى، حيث تعلم الرياضيات، والفلك والأدب والكيمياء، ثم أحرز شهرة كبيرة فى مجال الدراسات الطبية حتى أنه عد أكبر طبيب فى الإسلام، بل فى القرون الوسطى على الإطلاق. وقد اتجه نحو الفلسفة وكتب فيها عدة بحوث وكان حريصا على أن يلقب بالفيلسوف. وإذا كان الرازى قد اشتغل بالفلسفة إلا أنه يفترق عن فلاسفة الإسلام فى نواح كثيرة أهمها أنه يبالغ على العكس منهم فى التعلق بالآراء المزدكية والمانوية والمعتقدات الهندية، وينكر محاولة الفلاسفة التوفيق بين الفلسفة والدين. ويرى أن الفلسفة هى السبيل الوحيد لإصلاح الفرد والمجتمع، وأن الأديان مدعاة التنافس والتطاحن والحروب. وقد كتب كتابين عدهما البيرونى بين الكفريات وهما: "مخاريق الأنبياء" و"نقض الأديان" . وقد صادف الكتاب الأول نجاحا لدى القرامطة، أما الثانى فقد وصلت بعض فقراته إلينا بطريق غير مباشر فى كتاب "أعلام النبوة" لأبى حاتم الرازى المتوفى سنة ٣٣٠ هـ، وهو أكبر دعاة الإسماعيلية وكان معاصرا للرازى الطبيب، ودارت بينهما مناقشات حادة دونها أبو حاتم فى كتابه "أعلام النبوة" . وعموما فهذا الكتاب يوقفنا على الاعتراضات الرئيسية التى وجهها الرازى إلى النبوة وأثرها الاجتماعى وهى تقترب على الاعتراضات التى

أثارها من قبل " ابن الراوندى " انظـر" الرازى السيرة الفلسفـية. نشرة كـراوس سنة ١٩٣٥م فى - Orientalia, P. 318 ‏٣٢٠. ضمن كتاب د. مـدكور: فى الفلسفة الإسـلامية. جـ١ ص ٨٤ - ٨٦، لويس جاردية: التوفيق بين الديـن والفلسفة عند الفارابى ص ١٣٠ (ضمن الفارابى والحضارة).

٤ - رسائل فلسفـية لأبى بكر محمد بن زكريا الرازى نقـلا عن كتاب د. عبد الرحمن بدوى: تاريخ الإلحاد فى الإسلام. ص ٢٠٢.

٥ - المرجع السابق: ص ٢٠٤ - ٢٠٥.

٦ - المرجع السابق: ص ٢٠٧.

٧ - انظر الفصل الأول: الخاص بحـياة الفارابى وانظر أيضا د. جـعفر آل ياسين. فيلسوفان رائدان: ص ١٣٤.

٨ - د. توفيق الطويل: التنبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلام. ص ١٤.

٩ - د. مدكور فى الفلسفة الإسـلامية جـ١ ص ٨٩، د. عبد الرحمن مرحـبا. من الفلـسفة اليـونانية إلـى الإسلاميـة ص ٤٤٩، لويس جارديـه. التوفـيق بين الدين والفلسفـة ص ١٣٩ (ضمن الفـارابى والحضارة).

١٠ - آراء أهل المدينة ص ٧٧ - ٧٨، السياسة المدينة ص ٦٩.

١١ - آراء أهل المدينة: ص ٧٩، د. عـبـد المجـيـد الغنوشى الأسس التشكوانية والعضوانية الفلسفة الفارابى ص ١٠٢ - ١٠٣. (ضمن الفارابى والحضارة).

١٢ - آراء أهل المدينة: ٨١ - ٨٢.

١٣ - المرجع السابق: : ص ٨٤. وانظر أيضا الشهرستانى: نهاية الإقدام: ص ٤٤٧: ص ٤٤٨.

١٤ - المرجع السابق: ص ٨٤ - ٨٥.

١٥ - تحصيل السعادة: ص٨٨، د. خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية: ج٢. ص ١٥٣.

وانظر أيضا رسائل إخوان الصفا: المجلد الثالث. ص ٤٩٣ - ص ٤٩٦.

١٦ - فصوص الحكم: فص ٤٠، ص٤٠.

١٧ - إعجاز القرآن والبلاغة النبوية: ص ٢٧٩.

١٨ - تاريخ الفلسفة فى الإسلام: ص ١٥٩. تحقيق د. عبد الهادى أبو ريدة.

١٩ - د. ألبير نصرى نادر: آراء أهل المدينة. ص ٢١، وانظر أيضا:

Der Musterstat, ALFARABI, P. 75 - 59.

٢٠ - آراء أهل المدينة: ص ٧٦، ن. توفيق الطويل. التنبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلام: ص٧٧.

(*) يرى الفارابى أن "الوهم" قوة نفسانية أكثر تجريدا للشيء المحسوس من الخيال من ناحية والمتخيلة من ناحية أخرى، فالوهم يدرك من المحسوس مالا يحس، ويعرفه "ابن سينا" بأنه القوة التى تدرك معانى جزئية غير محسوسة، مثل إدراك الشاة معنى فى الذنب غير محسوس (عيون الحكمة ص ٣٨ - ٣٩). وأخذ ابن سسنا بهذه القوة يعد مخالفا لأرسطو، لأن هذا لم يقبل بوجودها. فهى إذن

ليست من ابتكـار ابن سينا كمـا يقول، "مونك" إذا سـبقه إليـها الفارابي.

Melange du philosobhie juive est Arabe, p. 364.

والفارابي لم يحدد عملا لهذه القوة، بينما حدّد لها ابن سينا وظيفة تتلخص في إدراك المعنى غير المحسوس، وهي ليست متميزة عن الخيال. ولذا فقد اتجه ابن رشـد إلى إلغاء عمل هذه القوة قائلا أن عملها متضمن في القوة المتخلية بحيث لا يكون هناك أي مجال للقـول بهـا وافـتـراض عـمل لهـا بالتـالي . (ابن رشـد. الحس والمحسوس ص ٢١٠).

٢١ - فصوص الحكم. فص ٣٧ - ٣٩.

٢٢ - د. إبراهيم مدكـور: في الفلسفة الإسلامـية . ج١ . ص ٧٣، د. البير نصري نادر: آراء أهل المدينة: ص ٢٦.

٢٣ - آراء أهل المدينة: ص ٦٩، فصوص الحكم: فص ٣٦،

٢٤ - التعليقات: ص ١٤ - ١٦.

٢٥ - جواب مسائل: ص ٦٣.

٢٦ - آراء أهل المدينة: ص ٧٤ - ٧٦.

٢٧ - د. جـعفـر آل ياسين فـيلسوفـان رائدان. ص ١٣٥، د. البيـر نصري نادر: آراء أهل المدينة. ص ٢٦.

٢٨ - آراء أهل المدينة: ص ٧٦.

٢٩ - د. مـدكـور في الفلسـفـة الإسلامـيـة: ج١. ص ٧٣ - ٧٤، الشهرستاني: نهاية الأقدام في علم الكلام. ص ٤٩٨.

٣٠ - ص ٢٨٤، كذلك عقد الفارابى فى كتابة " آراء أهل المدينة الفاضلة "فصلين متتاليين" فى سب المنامات، وفى الوحى ورؤية الملك".

٣١ - المرجع المذكور. ص ٢٨٨، من رسائل الكندى الفلسفية تحقيق د. أبو ريدة.

٣٢ - المرجع السابق: ص ٢٨٨، ضمن رسائل الكندى الفلسفية.

٣٣ - آراء أهل المدينة: ص ٧٦، د. محمود زقزوق: تمهيد للفلسفة. جـ٣. ص ١٥٠.

٣٤ - د. على عبد الواحد وافى: آراء أهل المدينة: ص ١٢ من المقدمة. انظر أيضا: آراء أهل المدينة: ص ٧٢ - ٧٣، د. عثمان نجاتى: الإدراك الحسى عند ابن سينا. ص ٢١١.

٣٥ - د. إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية. جـ١. ص ٩٥.

٣٦ - فصوص الحكم. فص ٤٢. ص ٤١.

٣٧ - أحمد أمين: ظهر الإسلام. جـ٣. ص ١٣٦ - ١٣٧، مصطفى عبد الرازق: الدين والوحى والإسلام. ص ٥٧ - ٥٨.

٣٨ - فصوص الحكم. فص ٢٩. ص ٣٧، وانظر أيضا ابن خلدون: المقدمة ص ٨.

٣٩ - آراء أهل المدينة: ص ٨٦.

٤٠ - السيد رشيد رضا: الوحى المحمدى ص ٢٥، ابن خلدون: المقدمة ص ٧٩، د. توفيق الطويل: التنبوء بالغيب عند مفكرى الإسلام. ص ٢٧.

٤١ - الإمام محمد عبده: رسالة التوحيد. ص ٨٥، مصطفى عبد الرازق: بين الدين والوحى والإسلام: ص ٤٦: ص ٥٩. وانظر أيضا. د. عاطف العراقى: محمد عبده - الإسلام دين العلم والمدينة ص ٥٠.

٤٢ - الفارابى: فصوص الحكم. فص ٤٦. ص ٤٢، المعجم الفلسفى: ص ٢١٣، ابن سينا: رسالة فى القوى الإنسانية وإدراكاتها. ص ٦٦ ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات.

٤٣ - فصوص الحكم: فص ٤٦. ص ٤٢.

٤٤ - مصطفى عبد الرازق: بين الدين والوحى والإسلام.. ص ٥٦: ص ٥٧، الإمام محمد عبده رسالة لتوحيد: ص ٨٥.

٤٥ - د. مدكور: فى الفلسفة الإسلامية. جـ١. ص ٩٦، الدعاوى القلبية: ص ١١.

٤٦ - مصبطفى عبد الرازق: بين الدين والوحى والإسلام. ص ٥٧.

٤٧ - السجستانى: كتاب إثبات النبوات ص ١٥، الشهرستانى: نهاية الأقدام. ص ٤٦٢، القاضى عبد الجبار: الجبار - المغنى. جـ ٥. ص ٩ - ١٣.

٤٨ - د. مدكور. فى الفلسفة الإسلامية: ص ٩٨، أحمد أمين: ظهر الإسلام. جـ ٣. ص ١٣٦ - ١٣٧.

٤٩ - د. جعفر آل ياسين: فيلسوفان رائدان. ص ١٣٧.

٥٠ - د. مدكور. فى الفلسفة الإسلامية: جـ١. ص ٩٦.

٥١ - إثبات المفارقات: ص ٨.

٥٢ - لويس جارديه: التوفيق بين الدين والفلسفة ص ١٣٤ - ١٣٥. (ضمن الفارابى والحضارة).

53 - Richard Walzer, Greek into Arebec, P. 211 - 212.

٥٤ - لويس جارديه: بين الدين والفلسفة ص ١٣٥.

٥٥ - مجلة المورد العراقية: العدد الخاص بمهرجان الفارابى. المجلد الرابع. ٣/ ١٩٧٥م ص ٣٨. وما بعدها.

٥٦ - آراء أهل المدينة: ص ٨٦.

٥٧ - د. أبو الوفا التفتازانى: علم الكلام. ص ١٥٣.

٥٨ - كتاب الملة: تحقيق د. محسن مهدى ص ٤٦ - ٤٧، كتاب الحروف: تحقيق د. محسن مهدى: ص ١٥١ - ١٥٢.

٥٩ - تحصيل السعادة: ص ٤٠ - ٤١، وانظر أيضا: الشيخ مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية. ص ٧٩.

٦٠ - د. أبو ريدة: رسائل الكندى الفلسفية. ص ٥٥ المقدمة، د. جعفر آل ياسين فيلسوفان رائدان: الكندى. ص ٤٥ - ٤٦.

٦١ - د. جعفر آل ياسين: فيلسوف عالم ص ٢٠٨ (ومع ذلك فهناك من الباحثين من حاول أن يضعف من بيان هذا التأثير بقوله: أن ابن سينا لم يظهر حماسة شديدة فى تبنيه للنظرية الفارابية، بحيث أدى ضعف هذه الحماسة إلى ترك الفيلسوف الحديث عن النبوة، لأنها ليست من أفكاره المشرقة. د. عابد الجابرى: نحن والتراث. ص ١٦٠)، انظر أيضا: د. مدكور: فى الفلسفة الإسلامية. جـ١. ص ١٠١ - ١٠٣.

٦٢ - د. مدكور. فى الفلسفة الإسلامية: جـ١. ص ١٠٤.

٦٣ - رسائل إخوان الصفا: جـ٣. ص ٣٨٥، ٤٩٣، ص ٤١٦ - ٤١٩.

٦٤ - ابن رشد: تهافت التهافت. ص ٧٤٧: ٧٥٨.

٦٥ - الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد. ص ١٦٥.

٦٦ - الأشعرى: مقالات الإسلاميين. جـ٢. ص ٤٤٨، مصطفى عبد الرازق: الدين والوحى والإسلام: ص ٦٤، د. أبو الوفا التفتازانى: علم الكلام. ص ١٥٤ - ١٥٦.

٦٧ - د. مدكور. فى الفلسفة الإسلامية: جـ١. ص ١٠٧، مصطفى عبد الرازق: الدين والوحى والإسلام: ص ٦٤.

٦٨ - ص ١٢٤ وانظر أيضا ابن رشد: تهافت التهافت. ص ٧٥٥: ٧٥٧. وانظر أيضا: الاقتصاد فى الاعتقاد. ص ٨٨.

٦٩ - المنقذ من الضلال: ص ٣٣.

٧٠ - موسى بن ميمون: دلالة الحائرين. جـ ٢. ص ٣٨٩ - ص ٤٠٠.

٧١ - المرجع السابق: ص ٤٠٦.

72 - Wulf (M), History Mediaevel Philosophy, II, P. 131.

وانظر أيضا: د. إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية. جـ١. ص ١١١.

نتائج البحث

بعد دراستنا لفلسفة الفارابى الطبيعية والإلهية، أستطيع أن أقول أن دراستنا لهذين الجانبين من فلسفته، والوقوف على آرائه فيهما لم يكن ميسورا دون التعمق فى فلسفته ككل، وفهم مرامى ألفاظه وعباراته، بل والتطرق إلى تصنيفه للعوم للوقوف على مكانة العلم الطبيعى والعلم الإلهى من مذهبه الفلسفى، وكذلك معرفة موضوعها ومنهجها. ولعل ذلك ما دفعنى إلى أن أخصص الفصل الثانى لتناول منهج الفارابى موضحة خصائصه وسماته وخاصة فى الفلسفة الطبيعية والفلسفة الإلهية وقد توصلت منها إلى:

أولا: على الرغم من اهتمام الفارابى بالعقل واعتماده الطريق البرهانى ووثوقه به، ورغم نقده للمقدمات الغير يقينية، إلا أنه لم يستخدم الطريق البرهانى العقلى أو المقدمات اليقينية التى تصل إلى مستوى البرهان فى كل قضاياه الطبيعية والميتافيزيقية، بل أن الفارابى وهو الحريص على التمييز بين الطريق الجدلى الكلامى، والطريق الفلسفى البرهانى قد وقع فيما كان يخشاه واستخدم مقدمات جدلية فى بعض قضاياه الطبيعية والإلهية.

ثانيا: اعتبر الفارابى أن العلم الطبيعى ليس سوى مرحلة نحو العلم الإلهى، ورغم تحديده لموضوع العلم الطبيعى ومنهجه، والعلم الإلهى ومنهجه من خلال تصنيفه للعلوم، إلا أنه فى نظريته للعلوم الطبيعية وصلتها بالعلم الإلهى لم يتحرر من تلك النظرية الأرسطية التى تذهب إلى أن الصنائع الجزئية لا تبين أسباب الأمور، وإنما تبينها الفلسفة الأولى.

وقد تبين لنا أن البحث عن الوجود المطلق ومبادئه التى يهتم بها العلم الإلهى لم تكن عند الفارابى بمعزل عن العلم الطبيعى بموجوداته الجزئية وقوانينه الخاصة. فهو ينطلق من مقولات العالم الطبيعى وقوانينه بحيث يصل إلى نظرياته الميتافيزيقية التى تستند على مقولات هذا العالم. فمن دراسته لموضوع الحركة وأحكامها يصل المحرك الأول، ومن بحثه العلاقة بين الأسباب ومسبباتها يصل إلى تقرير نظرية السببية فى مجال الطبيعة، ثم يرتقى منها إلى ما لا يمكن أن يكون له من غيره سبب فى مجال الألوهية، وهو ينتقل من المادة الأولى أو الهيولى إلى المحرك الأول أو المبدأ الأول.

وهكذا كانت الرؤية الروحانية الميتافيزيقية للفارابى من الاتساع حتى أنها شملت الفلسفة الطبيعية بأسرها، وأن دل ذلك على شىء فإنما يدل على أن الفارابى قد أزال الحواجز بين ما هو طبيعى وما هو ميتافيزيقى، وهو لا يخضع الميتافيزيقيا للطبيعة بل على العكس من ذلك فهو يسعى لأن يصبح للبحث الطبيعى بعدا ميتافيزيقيا، وبذلك تميز الفارابى عن أرسطو فى تحطيم الحواجز بين عالم الطبيعة وعالم ما بعد الطبيعة، ولو كان الفارابى قد أدرك أن العلم الطبيعى لابد له من بحث الأمور الجوهرية الخاصة به حتى ما يبدو منها متعلقا فى ظاهرة بالأمور الإلهية لكان هذا أجدى وأنفع للعلم الطبيعى، ولتقدم خطوات نحو الاستقلال عن الفلسفة بمعناها الميتافيزيقى، ولكن فى ظل النظر إلى الفلسفة على أنها علم كلى يرسم لنا صورة شاملة للكون وليس علما جزئيا يصبح من الضرورى بل من المنطقى التلازم والترابط بين الفلسفة الطبيعية والفلسفة الإلهية، وهذا ما فعله الفارابى فى أكثر الموضوعات التى تناولها كمبادئ الموجودات الطبيعية (الصورة والمادة) وفكرة القوة والفعل، وعلل الموجودات، والحركة، والزمان، والمكان. . . الخ.

ثالثا: أن الفارابى قد اعتبر أن العلم النظرى أهم من العلم العملى وأفضل، لأنه يطلب لذاته ولأنه الواسطة للانتقال إلى معرفة الله والفلسفة الأولى، وهنا تبرز سيطرة الفكر المثالى والمرحلة الدينية الميتافيزيقية، حيث اعتبر العلم الذى يتناول الله والأسباب القصوى للموجودات هو العلم الأسمى، وأعطيت العلوم الطبيعية التى موضوعها المادة والحركة المرتبة السفلى من العلوم النظرية.

ولذلك نستطيع القول: بأن فكرة الأفضل والأشرف كانت تسيطر على منهج الفارابى فى مختلف القضايا التى عالجها، وعلى سبيل المثال عندما تناول مبادئ الموجودات الطبيعية أعطى الصورة أفضلية على المادة، كما أنه أعطى النفس أفضلية على الجسد، والعقول على مراتب الموجودات الأخرى، والعقل المستفاد على العقل الهيولانى... الخ.

رابعا: إن نظرة الفارابى فى تفسيره لمبادئ الجسم الطبيعى(أى الصورة والمادة) كانت نظرة كيفية لا كمية، فهى تعطينا وصفا لكنها لا تستطيع تقديم تفسير محدد ودقيق خاصة وأن الفارابى رغم متابعته لأرسطو فى القول بالمادة والصورة كمبدأين بالذات للموجودات الطبيعية، والعدم كمبدأ بالعرض، إلا أنه حين أعطى الصورة للموجودات الأولوية وفضلها على المادة قد ذهب مذهب أفلوطين مما أدى إلى اضطراب مذهبه فى المادة والصورة، وأفسد عليه بعض جوانب التطبيقات التى رتبها على القول بالمادة والصورة، كما أن اتجاهه إلى المجال الميتافيزيقى يستعير منه أحد المبادئ لتفسير كيفية تعلق الهيولى بالصورة هو اتجاه خاطئ، لأنه

قد خلط بين دراسته للمادة والصورة كمبدأين للموجودات الطبيعية الساكنة والمتحركة، وبين دراسة السبب أو المبدأ الفاعل الذى عن طريقه تتضح ماهية الجسم الطبيعى.

وهكذا اصطبغت نظريته فى مبادئ الموجودات الطبيعية بصبغة ميتافيزيقية حجبت عنه وعن دارسى فلسفته التفسير الطبيعى الحسى لكيفية تعليق الهيولى بالصورة.

خامساً: أن بحوث الفارابى فى السببية وإن دارت حول دراسة علل الموجودات وهى (المادية، والصورية، والفاعلة، والغائية)، ومحاولة الكشف عن خصائص معينة لكل شىء من خلال بحث العلاقة بين الأسباب ومسبباتها، وهل هى علاقة ضرورية يقينية أم أنها ليست كذلك؛ إلا أنه فى تناوله لموضوع السببية قد خلط بين مجالات مادية طبيعية، وبين مجالات إلهية ميتافيزيقية.

ومما لا شك فيه أن تأكيده على الطبيعة الخاصة لكل عنصر وفعل كل موجود من الموجودات قد قاده إلى نفى الاتفاق والمصادفة، فكل ما يحدث فى الكون يحدث وفقا لقانون العلاقة بين الأسباب ومسبباتها، كما أن تركيزه على الكشف عن خصائص معينة لكل شىء قد أداه إلى أن يبطل علم أحكام النجوم لأنه يقوم على أمور ظنية اتفاقية يتمثل فيها الجمع بين أمور ليست لها أسباب معلومة ولا سبيل إلى أن تعلم وتضبط.

كما أنه انتقل من بحث العلاقة بين الأسباب ومسبباتها فى ظواهر عالم الطبيعة إلى السبب الأول أو العلة الأولى الفاعلة والغائية، فهناك تلازم حتمى ولزم ضرورى بين الفعل والفاعل والانفعال، كلما كان فعل الفاعل مؤثرا فى المنفعل القابل

للانفعال، وهذا القول يجعله يؤكد حتمية العلاقة السببية، أن لكل ما يحدث حتما سببا، ولا شيء يحدث بلا سبب حتى أن العلم الطبيعى هو العلم بالأسباب أو علم،التعليل بالعلل الأربعة اللازمة لوجود الأجسام وما يحل بها ويتصل من الظواهر.

كذلك العلم الإلهى هو بحث فى السببية والتعليل وتبيان كيفية الارتباط بين الموجودات وظواهرها العارضة، إذ يرتقى صاعدا من الموجودات المتكثرة المتناهية المتفاضلة بالكمال إلى الواحد اللامتناهى، الكامل، الأول الذى ليس لوجوده سبب، وهو العلة الفاعلة والغائية، وبذلك خالف الفارابى أرسطو الذى اعتبر العلة القصوى غائية فقط، كما خالف الأشاعرة من المتكلمين الذين لا يقرون إلا بوجود علة واحدة فاعلة وخالقة وهى الله، ويرجعون قوانين الطبيعة إلى العادة والسنة الإلهية.

سادسا: إذا كانت الحركة هى المفتاح الرئيسى لفلسفة الفارابى الطبيعية وذلك من حيث أن الطبيعة هى مبدأ الحركة والتغير، وأن العلاقة بين المادة والصورة قائمة على الحركة (إذ أن تعشق الهيولى المستمر لتحقيق وجودها بالحصول على صورة ما هو إلا حركة، كما أن الصورة تقتضى بطبيعتها أن تكون فى حالة حركية حتى تضاف إلى الهيولى).

كذلك العلاقة بين العلل الأربع قائمة على الحركة، كما أن الحركة هى أساس تقسيم العالم إلى عالم ما فوق فلك القمر، وعالم ما تحت فلك القمر (أى حسب الحركة الدورية للأفلاك، والحركة المستقيمة للعناصر).

هذا بالإضافة إلى أن الحركة هى أصل الزمان وأساسه، وأن الحركة لا يمكن أن تتم إلا فى مكان، كما أن المتحرك لا يشترط لكى توجد له الحركة وجود الخلاء وبالتالى فهو ليس موجوا.

فإننا يمكننا القول بأنها لم تقف عند حدود الفلسفة الطبيعية للفارابى فحسب، بل انها تطرقت إلى مجالات ميتافيزيقية، فقد كانت أساس قول الفارابى بالفيض، وكذلك حركة العقول وانتقالها من عقل هيولانى إلى عقل بالفعل إلى عقل مستفاد يتحرك ليتصل بالعقل الفعال ويتلقى منه الفيض والإلهام، كما أن الحركة تعتبر جزءا أساسيا من مفهوم قدم العالم، إذ أن أحد أدلة الفارابى لإثبات قدم العالم هو الدليل القائم على قدم الحركة والمحرك والتحرك.

سابعا: أن الفارابى إذا كان قد انتهى متابعا فى ذلك أرسطو إلى أن الزمان لا متناهى نظرا لتعلقه بالحركة التى لا ابتداء لها ولا نهاية، وأن الزمان متصل لا يتركب من أنات، وكذلك الحركة لا تتركب من أجزاء لا تتجزأ (مع أن الحركة يمكن أن تنقسم إلى ما لا نهاية)، وأن الحركة ليست متصلة اتصالا مباشرا بالزمان إلا من حيث أن الحركات تتم فى المكان والزمان فى كل مكان، فالمكان أيضا متصل لأنه تتم فيه الحركة المتصلة، فإنما كان يقصد من ذلك الوصول إلى المحرك الأول، ولذلك فهو يقرر أن الحركة والزمان والمكان كل منهم حادث ولكن حدوثهم هو حدوث إبداع لا حدوث زمان، أى أن محدثهم بتقدمهم بالذات لا بالزمان.

ثامنا: أن الفارابى قد نسب حدوث الكون والفساد، وتنوع الموجودات فى عالم الطبيعة إلى تأثيرات العالم العلوى، كما أنه فى تقريره

لنظريته فى الكون والفساد مثلا قد أضفى على العناصر الأولية "كالتراب والماء والهواء والنار" صفات كيفية نظرا لاستناده على فكرة القوة والفعل التى تقوم على جذور ميتافيزيقية.

ولاشك أن هذه الآراء قد فقدت قيمتها تماما إذا قسناها بالنظر إلى العصر الحديث الذى اهتم بالتفسير الكمى.

ولكن رغم ذلك فإن رأى الفارابى فى الكون والفساد من جهة، والاستحالة من جهة أخرى يجعلنا نقول أن الفارابى يضع الاستحالة داخل الكون والفساد، ورغم تمييزه كل حركة عن الأخرى، إلا أنه يرى أن هناك طبائع ثابتة للعناصر الموجودة فى عالم الكون والفساد، وهناك أيضا تغيرات تعتريه نتيجة للاستحالة ولكنها لا تؤدى إلى نفى طبعتها" وأن هذه الاسطقسات الطبيعية التى هى أصول الكون والفساد، قابلة لاستحالة بعضها إلى بعض، وأن الكائنة الفاسدة تحدث بأمزجة تقع فيها نسب مختلفة معدة نحو خلق مختلفة مقومة".

تاسعا : أن الفارابى فى تصوره لفكرة الألوهية رغم ظهور العنصر الإسلامى البارز عنده، إلا أنه قد تأثر بالفلسفة الأرسطية بوجه عام وبمقالة اللام من كتاب الميتافيزيقيا لأرسطو بوجه خاص، كما أنه ردد بعض عباراته مثل قول أرسطو "الواحد عقل يعقل ذاته" . ولكن الفارابى لم يقف عند حدود مضمونها الذى جاءت به فى الفلسفة الأرسطية، وكان من المنطقى أن يختلف تصوره لها بحكم مؤثرات إسلامية، فأضاف أن واجب الوجود بذاته عقل محض ومعقول محض، فإذا عقل واجب الوجود ذاته وعقل أنه مبدأ كل وجود عقل أوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها،

فالعلاقة بين واجب الوجود وبين الموجودات الواجبة بسببه علاقة وثيقة فهو علة لها، والعلم بالعلة يقتضى العلم بالمعلول، وهو سبحانه يحيط بكل شيء علما، ولكن علمه للأشياء يكون على نحو كلى.

عاشرا: يعتبر الفارابى من أوائل الفلاسفة الذين قدموا عددا من الأدلة على وجود الله تميز كل منها باستناده إلى فكرة غير التى استند إليها غيره من الأدلة، فمن أدلة يقوم أولها على ضرورة الوصول من الحركة إلى المحرك الأول، ويستند ثانيها إلى فكرة العناية والغائية، ويعتمد ثالثها على استحالة تسلسل العلل والمعلولات إلى ما لا نهاية وهو دليل العلة التامة، إلى دليل ينظر فى فكرة الوجود ذاتها ويستدل منها على وجود واجب الوجود وهو دليل الماهية والوجود، ودليل الممكن والواجب.

وإذا كانت بعض هذه الأدلة تمثل طريق الصعود، والأخرى تمثل طريق النزول، فإن الفارابى قد فضل طريق النزول واعتقد أنه أوثق وأشرف لأن معرفة الله بخصائصه وصفاته من شأنها أن تؤدى إلى معرفة العالم المحسوس بما هو عليه، لكن معرفتى بهذا العالم المحسوس قد لا تؤدى إلى معرفة الماهيات أو الوجود إلى ماهيته عين هويته.

ولاشك أن هذه الأدلة جميعها كان له أثرها على المفكرين الذين عاشوا فى المشرق والمغرب حيث أننا نجد أكثر هذه الأدلة قد ترددت عند بعض من جاء بعده من المفكرين.

حادى عشر: أن الفارابى فى تفسيره علاقة الله تعالى بالعالم ارتضى القول بالفيض، ووجد أن هذا الحل الفيضى ليس بعيدا عن

الوحى أو مناقضا له، فالوحى يتحدث عن الخلق بمعنى تبعية المخلوق للخالق، والفيض يعطى نفس التبعية أيضا وإن كان هذا الحل يرتضى العقل الذى يجد صعوبة فى قبول القول القائل بالخلق من العدم وفى الزمان.

من أجل ذلك عرض الفارابى مذهبه الفيضى بمستويين مختلفين:

أحدهما يمثل المستوى العقلى ويرضى أصحاب العقول من الفلاسفة، والآخر طريق ذوقى يتحدث عن النظرية بأسلوب خاص فى التعبير المصطلح، وهو يرضى أصحاب الذوق ممن يفسرون الخلق تفسيرا يرتبط بالعقيدة والوحى.

وفى الحقيقة أن نظرية الفيض وإن ساعدت على حل بعض المشاكل الفلسفية كمشكلة الوحدة والكثرة، ومشكلة الشر وتبريره، ومشكلة المعرفة، وصلة القديم بالمحدث، وظهور الأنواع الجديدة، وحل مشكلة أصل الحركة الكونية... الخ، فإن هذه الحلول قد اختلفت الأقاويل فى تقدير قيمتها، وقد تعرضت النظرية لهجوم عنيف من جانب الفلاسفة والمتكلمين نظرا لما ترتب عليها من نتائج كالقول بقدم العالم، وعدم عناية الله بالعالم، وعدم بعث الأجساد.

ثانى عشر: أثبت الفارابى أن الله تعالى مريد وأنه فاعل للعالم منذ الأزل بحيث لا يكون بينه وبين العالم زمان لم يكن فيه غير فاعل، وقد أوجد الله العالم منذ الأزل وعن طريق الإبداع فالعالم قديما بالزمان محدثا بالذات لأن العالم يستمد وجوبه ووجوده من الله، ولا يعنى هذا أن الله فاعل مطبوع، لأن

الفاعل المطبوع قد يتأخر فعله عنه ولو لحظة، فالله فاعل مختار رغم أن فعله معه دائما.

ولاشك أن اعتماد الفارابى على دليل العلة التامة، وما يترتب عليه من استحالة الترجيح بلا مرجح كانت من أقوى الدوافع التى جعلته ينتهى على إثبات قدم العالم زمانا وحدوثه بالذات.

ثالث عشر: تعتبر نظرية الاتصال التى قال بها الفارابى من جملة الإضافات التى أضافها يجده الخالص إلى الفلسفة الإسلامية بعد أن استمد أصولها من أرسطو ومدرسة الإسكندرية، والبيئة الإسلامية المحيطة به.

وقد اعتبر الفارابى أن تحقيق السعادة المنشودة لن يكون عن طريق تطهير النفس، والأعمال البدنية فحسب بل عن طريق العقل والأعمال الفكرية أولا وبالذات، فبالعلم والعلم وحده يصبح العقل الهيولانى الذى حصلت فيه المعقولات عقلا بالفعل، ثم يصبح بالتعقل الدائم والتفكير المتصل عقلا مستفادا يشرق عليه العقل الفعال فيتحرر من المادة وتتحلى له الحقائق العلوية ويتلقى الفيض والإلهام.

ورغم أن الفارابى كان زاهدا متقشفا فى حياته العملية، إلا أنه لم يتخذ من الزهد والتقشف سبيلا إلى الاتصال والمعرفة، وإنما سعى إلى ذلك بالتأمل والتفكير ووضع منهجه فى الاتصال وهو يتلخص فى: ممارسة النظر والانتقال من درجة إلى درجة ومن منزلة إلى منزلة ابتداءا بعلم العدد، فالأجسام السماوية،

فالمبادئ الطبيعية، فمبادئ الوجود عامة، فالنفس الناطقة، فالعقل الفعال، فالموجود الأول الذى تنبثق عنه الموجودات جميعا.

والاتصال الذى يقول به الفارابى لا يعنى اتحاد نفس الإنسان بالعقل الفعال، ولا يعني حلول اللاهوت فى الناسوت كما يقول بعض المتصوفة. حقا إن العقل المستفاد قد اتصل بالعقل الفعال وسعد بلقائه ولكن دون أن يفنى فيه أو يتحد به، وذلك لأن العقل المستفاد يظل فى وظيفته وطبيعته وحقيقته مختلفا عن العقل الفعال.

رابع عشر: أن معالجة الفارابى لموضوع الاتصال لا تخلو من أبعاد معرفية وميتافيزيقية وضحت من إثبات الفارابى وجود جوهر غير جسمانى مفارق (وهو النفس) حيث يكون باستطاعتها الاتصال بالعقول المفارقة، كما وضحت من نظريته فى مراتب العقول واعتقاده أن معرفة الماهيات ليس عن طريق انتزاع العقل الإنسانى لها من الأشياء الخارجية، بل يتم ذلك بواسطة الفيض. بمعنى أن تصور الكلى يكون صادرا عن العقل الفعال أكثر منه نتيجة لقوة التجريد الخاصة بالعقل الإنسانى.

كما أن قوله بالاتصال يعتبر نتيجة منطقية لفلسفته الفيضية والميتافيزيقية والطبيعية، فالفارابى فى تقسيمه للعالم إلى عالم ما فوق فلك القمر، وعالم ما تحت فلك القمر، قد بين أن لهذا العالم نظاما فلكيا أساسه أن كل سماء لها قوة روحية أو عقلا مفارقا يشرف على حركتها ومختلف شئونها، وآخر هذه العقول هو "العقل العاشر" وهو نقطة الاتصال بين العالمين، وهو سبب وجود الأنفس الأرضية من جهة والعناصر بمعاونة الأفلاك من

جهة أخرى، فهو الذى يهب كل جسم نفسه الخاصة به حين يتهيأ الجسم لقبولها فتحل فيه حلول الصورة فى المادة ولذلك سماه الفارابى " واهب الصور " ، وذلك لأنه لما كان آخر العقول السماوية فإنه إذا فكر من ذات الخالق فاضت عنه النفوس الإنسانية، وإذا فكر فى ذاته على أن وجوده مستمد من الله فاضت عنه العناصر الأولية التى يتألف منها العالم وتعاونه فى هذا الأمر الأخير الأجرام السماوية.

وهكذا كانت نظرية الاتصال عند الفارابى مزجا بين الميتافيزيقيا التى تبحث فى كثير من جوانبها عن حقيقة الوجود، وبين المعرفة أى معرفة الله تعالى وكيفية الوصول إليه وكيف يدرك الإنسان حقيقته حتى تتم له السعادة القصوى.

خامس عشر: كذلك كان الفارابى من أوائل الفلاسفة الذين اهتموا بموضوع النبوة وبيان أهميتها كمفهوم ضرورى للإنسانية جمعاء، وإذا عرفنا أنه لم يكن لفلاسفة اليونان نظرية فى النبوة يسترشد بها الفارابى أدركنا عمق هذه المحاولة وأهميتها لمن جاء بعده من الفلاسفة والمفكرين.

وقد تمثلت دوافعه إلى ذلك فى رد شبهه منكرى النبوة كابن الراوندى وأبى بكر الرازى، ووضع قاعدة استند إليها أصحاب النظر فى تثبيت فكرة النبوات، كما أنه أراد أن يقيم حكما يسود فيه العقل ويكون قادرا على توجيه المجتمع وتوحيده دينيا وسياسيا واجتماعيا، فلم يجد شخصا تتوافر فيه كافة الخصال عن حاجة ضرورية فى المجتمع وبحيث لا تستقيم أمر الحياة إلا به. ومن هنا اعتبر الفارابى النبوة ضرورة اجتماعية وسياسية.

وفى تناوله لمشكلة النبوة اعتمد الفارابى منهجا دينيا عقلانيا اندمج فيه الدين والفلسفة والسياسة والاجتماع، كما أبرز دور المخيلة وقدرتها على تجاوز العالم الحسى وتلقى الوحى والإلهام من العالم الإلهى ليحل مشكلة النبوة، يقيم جسرا بين النبى والفيلسوف وبالتالى يسند رئاسة المدينة الفاضلة لهذا النبى أو الفيلسوف فى مجتمع فاضل لا يتغير يسود فيه العقل.

ورغم أن الفارابى قد فسر النبوة تفسيرا فلسفيا، إلا أنه لم يخرج كثيرا عما جاء به الشرع، وهو وإن لجأ إلى التأويل فى بعض الأحيان إلا أن عذره أنه أراد الدفاع عن النبوة من جهة، وتثبيت فكرة النبوة من جهة أخرى، والتوفيق بين الدين والفلسفة من جهة ثالثة.

سادس عشر: من خلال تناولنا لمشكلة النبوة عند الفارابى أمكننا رد بعض الاتهامات التى وجهت إليه، وذلك من واقع نصوصه وآرائه، من هذه الاتهامات: ذهاب بعض الباحثين إلى أنه فتح باب النبوة على مصراعيه أمام جميع البشر حين جعل الإنسان ذا المخيلة القوية لديه القدرة على الاتصال بالعقل الفعال وتلقى للناس الوحى والإلهام منه.

وحقيقة الأمر أنه إذا كان الناس جميعا لديهم القدرة على الاتصال بالعقل الفعال، فإن هذه القدرة تكون بالقوة فقط ولا تتصف بالفعل والكمال إلا لأولئك الصفوة المختارة من بنى البشر الذين ندعوهم بالأنبياء من حباهم الله بمخيلة قوية واختارهم لتلقى أوامره.

أمـا اتهام البـعض الآخر له بأنـه يضع النبى فى منزلة دون منزلة الفـيلسـوف، لأن الأول يصل عن طريق المخـيلة فى حـين يصل الثانى عن طريق العـقل، وأن الفارابى قد فـضل المعلومات العقليـة على المعلومات المتخـلية، فحقـيقة الأمـر أن هذا الاتهام ليس له أساس من الصحة، إذ أنه حينما أعتقد أن معرفة الماهيات أو الكليـات ليس عن طـريق انتـزاع العـقل الإنسـانى لهـا، بل بواسطة الفـيض الإلهى اعتـبر أن المخيـلة والعقل سـواء بسواء. فسـواء كانت المعلومات مكتـسبة عن طريـق المخيلة أو عن طريق العقل فهى واحدة وعلى درجة واحدة ما دام مصدرها واحد وهو العقل الفعال. فقيمـة الحقيقة لا ترتبط بالطريق الذى وصلت إلينا منه، بل بالأصل الذى أخذت عنه، والنبى والفيلـسوف يرتشفان من معين واحد. ويسـتمدان علمهما من مصدر رفـيع، والحقيقة الفلسفية والحقيقة النبوية هما على السواء ونتيجة من نتائج الوحى وأثر من آثار الفيض الإلهى على الإنسان.

والذى يتمتـع بامتياز لا يتمـتع به الفيلسوف، فبـينما النبى يستطيع الاتصال بالعقل الفعـال واستلام الرسالة من الله تعالى، نجـد الفيلسـوف لديه القـدرة على الاتصـال فقط ويحـمل دلالة فلسفية فقط، بينما يحـمل النبى دلالة النبوة ودلالة الفلسفة معا، ومن هنا كان تأكيـد الفارابى أكثر من مـرة أن كل نبى فيلسوف، وليس كل فيلسوف نبى.

وهكذا ظهر نبـوغ الفارابى فى مـجال الإلهيـات كما ظهـر من قبل فى مجال الطبيعيات وما عـرضنا له من نظريات إنما قصد به الفارابى التوفيق بين الدين والفلسفة، وإثبات أن أحدهما لا يناقض الآخر، وبذلك يكون الفارابى

قد وضع بعملية التوفيق هذه حجر الأساس للفلسـفة الإسلامية كلها، وطبعها بطباعه بحيث قدر لها الانتشار فى سائر أرجاء العالم.

تلك كانت أهم النتائج التى توصلنا إليها فى كتابنا عن الفلسفة الطبيعية والإلهية عـند الفارابى" . وكل ما نرجوه أن نكون قـد وقفنا، وأن تكون هذه المحاولة المتواضـعة. قد أضافت شيئـا جديدا على مجال الدراسات الفلسـفية الإسلامية.

* * *

مصادر ومراجع البحث

أولا: مؤلفات الفارابى فى الفلسفة الطبيعية والفلسفة الإلهية:

يرجع فى ذلك إلى الفصل الأول من ص ٥١ إلى ص ٦٠.

ثانيا: المصادر والمراجع باللغة العربية:

أ - المراجع والمصادر:

١ - ابن أبى أصيبعة: عيون الأنباء فى طبقات الأطباء. فى ثلاث أجزاء. دار الفكر. بيروت. ١٣٧٧ هـ / ١٩٥٧م.

٢ - ابن الأثير: (أبو الحسن على بن أبى الكرم الشيبانى): الكامل فى التاريخ. جـ ٨. دار صادر، ودار بيروت، ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٥ م، ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦م.

٣ - ابن العبرى (غريغوريوس): أبو الفرج بن هارون الطيب المالطى. تاريخ مختصر الدول. دار المشرق. بيروت. طبعة الأب أنطون صالحانى اليسوعى ١٨٩٠م.

٤ - ابن العماد: شذارات الذهب فى أخبار من ذهب. نشر مكتبة القدس القاهرة.

٥ - ابن القفطى (جمال الدين أبو الحسن على القاضى الأشرف): أخبار العلماء بأخبار الحكماء. مطبعة السعادة. القاهرة ١٣٢٦ هـ.

٦ - ابن النديم: الفهرست. مصر ١٣٤٨هـ.

٧ - ابن باجة (أبو بكر بن الصائغ): رسالة الاتصال. تحقيق د. أحمد فؤاد الأهوانى. نشرت مع كتاب تلخيص كتاب النفس - ط ١. مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٠م.

٨ - ــــــــــ: تدبر المتوحد. تحقيق د. ماجد فخرى. بيروت ١٩٦٨م.

٩ - ــــــــــ: كتاب النفس. تحقيق محمد صغير المعصومى. المجمع العلمى العربى بدمشق ١٩٦٠م.

١٠ - ابن حزم: (أبو محمد على بن أحمد): الفصل فى الملل والأهواء والنحل. ط ١ المطبعة الأدبية. القاهرة ١٣٢١ هـ.

١١ - ابن حوقل: صورة الأرض. منشورات دار مكتبة الحياة. بيروت.

١٢ - ابن خلدون: المقدمة. تحقيق د. على عبد الواحد وافى. جـ ٣، ٤. ط١ لجنة البيان العربى ١٣٧٩ هـ / ١٩٦٠م.

١٣ - ابن خلكان: (أبو العباس شمس الدين): وفيات الأعيان وأبناء أبناء الزمان. مكتبة النهضة المصرية. القاهرة ١٣٦٧ هـ / ١٩٤٨م.

١٤ - ابن رشد: (أبو الوليد): تهافت التهافت. تحقيق سليمان دنيا. ط٣. دار المعارف. القاهرة ١٩٦٨ م.

١٥ - ــــــــــ: تفسير ما بعد الطبيعة. تحقيق الأب موريس بويج. فى ثلاث مجلدات. المطبعة الكاثوليكية. بيروت ١٩٣٨ م - ١٩٥٣ م.

١٦ - ــــــــ: تلخيص ما بعد الطبيعة. تحقيق د. عثمان أمين. مكتبة مصطفى البابى الحلبى. القاهرة ١٩٥٨م.

١٧ - ــــــــ: تلخيص كتاب النفس. تحقيق د. أحمد فؤاد الأهوانى ط١. مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٠م.

١٨ - ــــــــ: تلخيص كتاب الحس المحسوس، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى. ضمن كتاب النفس لأرسطو طاليس، مكتبة النهضة، القاهرة ١٩٥٤م.

١٩ - ــــــــ: رسالة هل يتصل بالعقل الهيولانى العقل الفعال وهو متلبس بالجسم. ونشرها د. أحمد فؤاد الأهوانى مع تلخيص كتاب النفس لابن رشد. مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٠.

٢٠ - ــــــــ: الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة. تحقيق د. محمود قاسم. مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٥٥م.

٢١ - ــــــــ: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال. بيروت ١٩٦١م.

٢٢ - ابن سينا (أبو على الحسين بن عبد الله): الإشارات والتنبيهات (القسم الطبيعى والقسم الإلهى) دار المعارف بالقاهرة ١٩٥٧م.

٢٣ - ــــــــ: النجاة فى الحكمة المنطقية والطبيعة والإلهية. طبعة القاهرة ١٩٣٨م.

٢٤ - ــــــــ: عيون الحكمة. تحقيق د. عبد الرحمن بدوى. وكالة المطبوعات بالكويت ١٩٨٠م.

٢٥ - ـــــــــــ: الشفاء: الطبيعيات والإلهيات. تحقيق الأب جورج قنواتى، وسعيد زايد. مراجعة د. إبراهيم مدكور - الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية - القاهرة ١٩٦٠م.

٢٦ - ـــــــــــ: رسالة فى القوى النفسانية نشرها د. أحمد فؤاد الأهوانى ١٣٧١ هـ - ١٩٥٢م ضمن مجموعة رسائل لابن سينا. دار إحياء الكتب العربية. القاهرة.

٢٧ - ـــــــــــ: رسالة الحدود. ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات. القاهرة ١٣٢٦ هـ - ١٩٠٨م.

٢٨ - ـــــــــــ: رسالة فى الأجرام العلوية. ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات. القاهرة ١٣٢٦ هـ - ١٩٠٨م.

٢٩ - ـــــــــــ: رسالة القوى الإنسانية وإدراكاتها. ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات. القاهرة ١٣٢٦ ه، - ١٩٠٨م.

٣٠ - ـــــــــــ: رسالة فى إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم. ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات. القاهرة ١٣٢٦ هـ - ١٩٠٨م.

٣١ - ابن صاعد الأندلسى: طبقات الأمم. تحقيق الأب لويس شيخو، المطبعة الكاثوليكية بيروت. ١٩١٢م

٣٢ - ابن طفيل (أبو بكر): حى بن يقظان - د. أحمد أمين. دار المعارف بالقاهرة ١٩٤٩ م.

٣٣ - ابن طملوس (أبو الحجاج يوسف بن محمد): المدخل لصناعة المنطق. تحقيق ميخائيل آسين بلاثيوس السرقسطى. جـ١ . مدريد ١٩١٦م.

٣٤ - ابن كنون (عبد الله): نظرة فى منجد الآداب والعلوم. مصر ١٩٧٣.

٣٥ - ابن ميمون (موسى): دلالة الحائرين. ثلاثة أجزاء عرضها المؤلف فى أصولها العربية والعبرية وترجم النصوص التى أوردها المؤلف بنصها العبرى إلى العربية وقدم لهام حسين آتاى. مكتبة الثقافة الدينية. القاهرة.

٣٦ - أبو البركات (هبة الله على بن ملك البغدادى): المعتبر فى الحكمة جـ٢، جـ٣، ط١. حيدر آباد. الدكن. ١٣٥٨هـ.

٣٧ - أبو البقاء: الكليات. طبعة بولاق. القاهرة ١٢٥٣ هـ.

٣٨ - أبو ريدة (د. محمد عبد الهادى): نصوص فلسفية عربية. النهضة المصرية. القاهرة ١٩٥٥م.

٣٩ - أبو ريدة: التعليق على مادة "زمان". دائرة المعارف الإسلامية - الترجمة العربية. مجلد ١٠.

٤٠ - أبو ريان (د. محمد على): تاريخ الفكر الفلسفى - أرسطو طاليس ط٢. دار الكتاب العربى للطباعة والنشر ١٩٦٧م.

٤١ - ــــــــــ: منهج جديد لدراسة الفلسفة الإسلامية ضمن "المشكاة" دار المعرفة الجامعية ١٩٨٥م.

٤٢ - ــــــــــ: أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردى ط١. مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٥٧.

٤٣ - إخوان الصفا: الرسائل فى أربعة مجلدات. تحقيق سليم البستانى دار صادر بيروت ١٩٥٧م.

٤٤ - أرسطو طاليس: الكون والفساد. ترجمة أحمد لطفى السيد، ١٩٣٢م.

٤٥ - أرسطو طاليس: الطبيعة، ترجم جزء منه أحمد لطفى السيد مع مقدمة بارتلمى سانتهلر - لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٣٥م.

٤٦ - ـــــــــ: الطبيعة. ترجمة د. عبد الرحمن بدوى فى مجلدين. الدار القومية للطباعة والنشر. القاهرة ١٩٦٤ - ١٩٦٥م.

٤٧ - ـــــــــ: فى السماء والآثار العلوية. ترجمة وتحقيق د. عبد الرحمن بدوى. مكتبة النهضة المصرية ١٩٦١م.

٤٨ - ـــــــــ: الميتافيزيقيا (مقالة اللام). ترجمة د. أبو العلا عفيفى. بمجلة كلية الآداب. جامعة القاهرة. مجلد ٥ جـ ١ مايو ١٩٣٧م.

٤٩ - ـــــــــ: كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس. ترجمة لطفى السيد. لجنة التأليف والترجمة والنشر.

٥٠ - ـــــــــ: كتاب النفس. ترجمة د. أحمد فؤاد الأهوانى. ط١ . دار إحياء الكتب العربية ١٩٤٨م.

٥١ - أفلاطون: الجمهورية. ترجمة د. فؤاد زكريا - راجعه على الأصل اليونانى محمد سليم سالم - المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر - دار الكتب العربى ١٩٦٨ .

٥٢ - ــــــــــ: الأصول الأفلاطونية (فيدون). جـ١ . ترجمة وتحقيق د. نجيب بلدى، د. على سامى النشار، عباس الشربينى - دار المعارف بمصر ١٩٦٢م.

٥٣ - ــــــــــ: المأدبة (فلسفة الحب) ترجمة وليم الميرى. دار المعارف. مصر ١٩٧٠م.

٥٤ - ــــــــــ: فيدروس. ترجمة أميرة مطر.

٥٥ - أفلوطين: (التاسوعة الرابعة) ترجمة د. فؤاد زكريا - القاهرة - الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٩٧٠م.

٥٦ - أفلوطين: أثولوجيا أرسطو طاليس - نشره د. عبد الرحمن بدوى فى كتابه أفلوطين عند العرب - ط٢. دار النهضة العربية القاهرة ١٩٦٦م.

٥٧ - الأشعرى (أبو الحسن على بن إسماعيل): مقالات الإسلاميين. تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد - مكتبة النهضة المصرية - ط١، ١٩٥٠م، جـ١، جـ٢.

٥٨ - الأكوع (القاضى): الفارابى والحضارة الإنسانية بغداد ١٩٧٥م.

٥٩ - الألوسى (د. حسام الدين): الزمان فى الفكر الدينى والفلسفى القديم. المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت. ط١ - ١٩٨٠م.

٦٠ - ــــــــــ: دراسات فى الفكر الفلسفى الإسلامى - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت - ط١ - ١٩٨٠م.

٦١ - ــــــــــ: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين - دار الشئون الثقافية العامة - بغداد ط٢. ١٩٨٦م.

٦٢ - ــــــــ: فلسفة الكندى وآراء القدامى والمحدثين فيه - دار الطليعة بيروت ١٩٨٤م.

٦٣ - الأهوانى (د. أحمد فؤاد): ابن سينا - القاهرة - دار المعارف ١٩٥٨م.

٦٤ - ــــــــ: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط - القاهرة - ١٩٤٥م.

٦٥ - الايجى (عضد الدين): المواقف (ثمانية أجزاء) ط١ - مطبعة السعادة ١٣٢٥ هـ / ١٩٠٧م.

٦٦ - البغدادى (عبد اللطيف): الإفادة والاعتبار فى الأمور المشاهدة والحوادث المعاينة بأرض مصر - مطبعة وادى النيل بمصر ١٢٨٦ هـ.

٦٧ - ــــــــ: (عبد الظاهر بن طاهر): الفرق بين الفرق - منشورات دار الآفاق الجديدة - ط١ - بيروت ١٩٧٢م.

٦٨ - البغدادى (عبد الظاهر بن طاهر): أصول الدين - استانبول - ١٩٨٢م.

٦٩ - البيرونى (أبو الريحان): كتاب الآثار الباقية - طبعة ليبزك ١٩٢٣م.

٧٠ - البيهقى (ظهير الدين): تنمية صوان الحكمة - لاهور ١٣٥١ هـ/ ١٩٣٥م.

٧١ - البهى (د. محمد): الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى - مكتبة وهبة - القاهرة - ط٣ - ١٩٦٢م.

٧٢ - ــــــــــ: (د. محمد): الفارابى الموفق الشارح. ضمن الذكرى الألفية لوفاة الفارابى. الهيئة المصرية العامة للكتاب.

٧٣ - التفتازانى (د. أبو الوفا الغنيمى): مدخل إلى التصوف الإسلامى - دار الثقافة للنشر بالقاهرة ١٩٧٤م.

٧٤ - ــــــــــ: (د. أبو الوفا الغنيمى): ابن سبعين وفلسفته الصوفية - دار الكتاب اللبنانى - ط١ - ١٩٧٣ن.

٧٥ - ــــــــــ: (د. أبو الوفا الغنيمى): علم الكلام وبعض مشكلاته - دار الرائد العربى - القاهرة ١٩٦٦م.

٧٦ - ــــــــــ: (د. أبو الوفا الغنيمى): الإنسان والكون فى الإسلام - دار الثقافة الحديثة - القاهرة.

٧٧ - التكريتى (د. ناجى): الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكرى الإسلام - ط٢ - دار الأندلس للطباعة والنشر - بيروت ١٩٨٢م.

٧٨ - التوحيدى (أبو حيان): المقابسات - تحقيق محمد توفيق حسن. بغداد ١٩٧٠م.

٧٩ - الجابرى (على حسين حسن): قراءة معاصرة لمدينة الفارابى الفاضلة. مجلة زانكو العلمية - مطبعة جامعة السليمانية ١٩٧٧م.

٨٠ - الجابرى (د. محمد عابد): مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابى السياسية والدينية - ضمن الفارابى والحضارة الإنسانية - بغداد ١٩٧٥م.

٨١ - ــــــــــــ: (د. محمد عابد): نحن والتراث - قراءات معاصرة فى تراثنا الفلسفى بيروت ١٩٨٠م.

٨٢ - الجر (خليل)، الفاخورى (حنا): تاريخ الفلسفة العربية - دار المعارف بيروت - جـ١ - ١٩٥٧م - جـ٢ - ١٩٥٨م.

٨٣ - الجرجانى (أبو الحسن على بن محمد بن على): التعريفات - دار الشئون الثقافة العامة - بغداد.

٨٤ - الحبابى (محمد عزيز): من تاريخ الفارابى إلى تأريخيته - ضمن الفارابى والحضارة الإنسانية - بغداد ١٩٧٥م.

٨٥ - الحمارنة (د. صالح. خ): كتاب إحصاء العلوم للفارابى والمنهج العلمى ضمن كتاب الفارابى والحضارة الإنسانية - بغداد - ١٩٧٥م.

٨٦ - الدسوقى (عمر): إخوان الصفا - مكتبة نهضة مصر ١٩٤٧م.

٨٧ - الدوميلى: العلم عند العرب وأثره فى تطور العلم العالمى - ترجمة د. عبد الحليم النجار، د. محمد يوسف موسى - ط١ - ١٩٦٢م.

٨٨ - الرازى (فخر الدين): المباحث المشرقية فى علم الإلهيات والطبيعيات جـ١، جـ٢ - مكتبة الأسدى بطهران ١٩٦٦م.

٨٩ - الرافعى (مصطفى صادق): إعجاز القرآن والبلاغة النبوية - ط٩ - دار الكتاب العربى ١٩٧٣م.

٩٠ - السامر (د. فيصل): الدولة الحمدانية فى الموصل وحلب - بغداد ١٩٧٠م.

٩١ - السجستانى (أبو يعقوب): إثبات النبوات - تحقيق عارف تامر - دار المشرق - بيروت - ١٩٦٦م.

٩٢ - الشهرستانى (محمـد عبد الكريم): الملل والنحل - نشره محمد سيد كيلانى طبعة القاهرة - مصطفى الحلبى ١٩٦١م.

٩٣ - ــــــ (محمد عـبد الكريم): نهاية الأقدام فى علم الكلام - تصحيح الفريد جيوم - أكسفورد - لندن ١٩٣١م.

٩٤ - الصفدى (صلاح الدين): الوافى بالوفيـات - فيسبادن - ١٣٨١ هـ - ١٩٦١م.

٩٥ - الطالبى (عمار): كـلام أبى نصر فى تفسير كـتاب المدخل ضمن نصـوص فلسفـيـة - الهيـئة المصـرية العـامة للكتـاب ١٩٧٦م.

٩٦ - الطوسى (علاء الدين): تهافت الفلاسـفة - ط٢ - الدار العالمية للطباعة والنشر - بيروت ١٩٨٣م.

٩٧ - الطويل (د. توفيق): قـصة النزاع بين الدين والفلسـفة - ط٢ - مكتبة دار مصر للطباعة ١٩٤٧م.

٩٨ - ــــــ (د. توفيق): التنبؤ بـالغيب عند مفكرى الإسلام - دار إحياء الكتب العربية - ١٣٦٤ هـ / ١٩٤٥م.

٩٩ - العبد (د. عبد اللطيف): تأمـلات فى الفكر الإسلامى - مكتبة النهضة المصرية ١٩٨٢م.

١٠٠ - العبيدى (د. حسن محيد): نظرية المكان فى فلسفة ابن سينا - ط١ - دار الشئون الثقافية العامة - بغداد - ١٩٨٧م .

١٠١ - العراقى (د. محمد عاطف): النزعة العقلية فى ابن رشد - دار المعارف بالقاهرة ١٩٦٨م.

١٠٢ - ــــــــ: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا - دار المعارف بالقاهرة ١٩٧١م.

١٠٣ - ــــــــ: ثورة العقل فى الفلسفة العربية - دار المعارف بالقاهرة ١٩٧٥م.

١٠٤ - ــــــــ: مذاهب فلاسفة المشرق - دار المعارف بالقاهرة ١٩٧٦م.

١٠٥ - ــــــــ: تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية - دار المعارف بالقاهرة ط١ - ١٩٧٥م.

١٠٦ - ــــــــ: الميتافيزيقيا فى فلسفة ابن طفيل - دارا لمعارف القاهرة - ط١ - ١٩٧٩م.

١٠٧ - ــــــــ: الشيخ محمد عبده (الإسلام دين العلم والمدنية) سينا للنشر.

١٠٨ - ــــــــ: أدلة وجود الله فى الفكر الفلسفى الإسلامى - (ضمن كتاب دراسات فلسفية مهداه لروح د. عثمان أمين) دار الثقافة للطباعة والنشر ١٩٧٩م.

١٠٩ - ــــــــ: المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد - ط٣ - دار المعارف ١٩٨٤م.

١١٠ - العقاد (عباس محمود): الله (كتاب فى نشأة العقيدة الإلهية)، دار المعارف بمصر - ١٩٤٧م.

١١١ - العلوجى (السيد عبد الحميد): الفارابى فى العراق - (عرض بيليوجرافى) ضمن الفارابى والحضارة الإنسانية - بغداد - ١٩٧٥م.

١١٢ - الغزالى (أبو حامد): إحياء علوم الدين - طبعة عثمان خليفة - أربعة مجلدات - القاهرة - ١٩٣٣م.

١١٣ - ———— (أبو حامد): الاقتصاد فى الاعتقاد - أنقرة - ١٩٦٢م.

١١٤ - ———— (أبو حامد): تهافت الفلاسفة - تحقيق سليمان دنيا - دار المعارف بمصر.

١١٥ - ———— (أبو حامد): المنقذ من الضلال - دمشق. ١٣٧٩ هـ - ١٩٦٠م.

١١٦ - ———— (أبو حامد): مقاصد الفلاسفة - نشرة محيى الدين الكردى - المطبعة المحمودية - القاهرة - ١٩٣٦م.

١١٧ - ———— (أبو حامد): معارج القدس فى معرفة أحوال النفس. مطبعة السعادة محيى الدين الكردى. القاهرة ١٩٢٧م.

١١٨ - ———— (أبو حامد): الذكرى المئوية التاسعة لميلاده. مهرجان الغزالى دمشق، ١٩٦١م، القاهرة ١٩٦٢م.

١١٩ - الغنوشى (عبد الحميد): الأسس النشكونية والعضوانية لفلسفة الفارابى السياسية والاجتماعية - ضمن كتاب (الفارابى والحضارة الإنسانية) بغداد. ١٩٧٥م.

١٢٠ - الكندى (أبو يعقوب): رسالة إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى طبع مع مجموعة رسائل بعنوان: رسائل الكندى الفلسفية - تحقيق د. عبد الهادى أبو ريدة - دار الفكر - ١٣٦٩ هـ - ١٩٥٠م.

١٢١ - ———— (أبو يعقوب): رسالة فى علة الكون والفساد - طبعت ضمن كتاب رسائل الكندى الفلسفية.

١٢٢ - ———— (أبو يعقوب): رسالة فى الإبانة عن أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة (ضمن رسائل الكندى الفلسفية).

١٢٣ - ———— (أبو يعقوب): رسالة الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة من الكون (ضمن رسائل الكندى الفلسفية).

١٢٤ - ———— (أبو يعقوب): رسالة وحدانية الله وتناهى جرم العالم (ضمن رسائل الكندى الفلسفية).

١٢٥ - ———— (أبو يعقوب): رسالة فى العقل (ضمن رسائل الكندى الفلسفية).

١٢٦ - ———— (أبو يعقوب): رسالة ماهية النوم والرؤيا (ضمن رسائل الكندى الفلسفية).

١٢٧ - المراق (عبد الكريم): الإلهيات عند الفارابى - ضمن كتاب الفارابى والحضارة الإنسانية - بغداد - ١٩٧٥م.

١٢٨ - الموسوى (موسى): من الكندى إلى ابن رشد - بيروت - ١٩٨٢م.

١٢٩ - النشار (د. على سامى): قراءات فى الفلسفة - القاهرة، ١٩٦٧م.

١٣٠ - ــــــــ (د. على سامى): نظرية جديدة فى المنحى الشخصى لحياة الفارابى وفكره - ضمن الفارابى والحضارة الإنسانية - بغداد - ١٩٧٥م.

١٣١ - النشار (د. مصطفى حسن): فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها فى الفلسفة والإسلامية والعربية - دار التنوير للطباعة والنشر - بيروت - ١٩٨٤م.

١٣٢ - ــــــــ (د. مصطفى حسن): نظرية المعرفة عند أرسطو - دار المعارف ١٩٨٥م.

١٣٣ - الهاشم (جوزيف): الفارابى - بيروت - ١٩٦٠م.

١٣٤ - آل ياسين (جعفر): فيلسوفان رائدان الكندى والفارابى - بيروت - دار الأندلس ط٢ - ١٩٨٣م.

١٣٥ - ــــــــ: فيلسوف عالم (دراسة تحليلية لحياة ابن سينا وفكرة الفلسفى) دار الأندلس - بيروت - ط١ - ١٩٨٤م.

١٣٦ - ــــــــ: الينابيع الأولى للفكر العربى فى فلسفة الفارابى (ضمن الفارابى والحضارة الإنسانية) - بغداد - ١٩٧٥ .

١٣٧ - أمين (أحمد): ظهر الإسلام (أربعة أجزاء) - دار الكتاب العربى - بيروت - ط٥ - ١٩٦٩م.

١٣٨ - أمين (د. عثمان): نصوص فلسفية - الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٧٦م.

١٣٩ - ــــــــــ: شخصيات ومذاهب فلسفية - دار إحياء الكتب العربية - ١٩٤٥م.

١٤٠ - أوليرى (ديلاسى): الفكر العربى ومكانه فى التاريخ - ترجمة تمام حسان - المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والنشر.

١٤١ - آيتاى (د. حسين): نظرية الخلق عند الفارابى (ضمن كتاب الفارابى والحضارة الإنسانية) - بغداد - ١٩٧٥م.

١٤٢ - بدوى (د. عبد الرحمن): مذاهب الإسلاميين - جـ١، جـ٢ - بيروت - دار العلم للملايين - ١٩٧١م.

١٤٣ - ــــــــــ: أرسطو عند العرب - النهضة المصرية - ط٣ - القاهرة ١٩٥٣م.

١٤٤ - ــــــــــ: أفلاطون فى الإسلام - نصوص قدم لها وعلق عليها - دار الأندلس - بيروت - ط٣، ١٩٨٣م.

١٤٥ - ــــــــــ: من تاريخ الإلحاد فى الإسلام - القاهرة ١٩٤٥مز

١٤٦ - ــــــــــ: التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية - محاضرات لبعض المستشرقين - قام بترجمتها د. عبد الرحمن بدوى عام ١٩٤٦م. مكتبة النهضة المصرية - القاهرة.

١٤٧ - بينس: مذهب الذرة عند المسلمين - ترجمة د. محمد عبد الهادى أبو ريدة - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - ١٩٤٦م.

١٤٨ - جانوف (قاسم): حول أسلوب التفكير عند الفارابى (ضمن الفارابى والحضارة الإنسانية) - بغداد ١٩٧٥م.

١٤٩ - جيجن (أدولف): المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية - ترجمة د. عزت قرنى - دار النهضة المصرية - ١٩٦٧م.

١٥٠ - حلمى (د. مصطفى): الحب الإلهى فى التصوف الإسلامى - القاهرة، ١٩٦٠م.

١٥١ - حلمى (د. مصطفى): الحياة الروحية فى الإسلام - الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٨٤م.

١٥٢ - حنفى (د. حسن): دراسات إسلامية - مكتبة الإنجلو المصرية.

١٥٣ - خليلى (خليل الله): فاراب - ضمن الفارابى والحضارة الإنسانية - بغداد - ١٩٧٥م.

١٥٤ - دنيا (د. سليمان): الحقيقة فى نظر الغزالى - دار المعارف - ط٣ - ١٩٧١م.

١٥٥ - دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام - ترجمة د. محمد عبد الهادى أبو ريدة - لجنة التأليف والترجمة والنشر - ط٤ - القاهرة - ١٩٥٧م.

١٥٦ - دى بور: مادة زمان - بدائرة المعارف الإسلامية - الترجمة العربية - مجلد ١٠ العدد العاشر (وقد علق على هذه المادة بالإضافة إلى ترجمتها د. محمد عبد الهادى أبو ريدة).

١٥٧ - دى بور: مادة (آنية) - ب\دائرة المعارف الإسلامية مجلد ٣ - عدد ٢ الترجمة العربية.

١٥٨ - دى فو (كارا): مادة الفارابى بدائرة المعـارف الإسلامية، مجلد ٢ - عدد ٩ - الترجمة العربية.

١٥٩ - ديورانت (وول): قصة الحضـارة (حياة اليونان) - جـ٢، جـ٣ الترجمة العربية لمحمد بدران - القاهرة - ١٩٥٤م. لجنة التأليف والترجمة والنشر.

١٦٠ - رسل (برتراند): تاريخ الفلسفة الغربية - ترجمة د. زكى نجيب محمـود - القاهرة - لجنة التأليف والترجـمة والنشر - القسم الأول. ١٩٥٤م.

١٦١ - ريشنباخ (هانز): نشأة الفلسفة العلمية - ترجمة د. فؤاد زكريا دار الكتاب العربى للطباعة والنشر - ١٩٦٨م.

١٦٢ - زاده (خواجة): تهافـت الفلاسفة - المطبعة الإعـلامية بمصر - ١٣٠٣هـ.

١٦٣ - زاده (طاش كبرى): مـفتاح السعـادة ومصباح السيـادة - مصر ١٩٦٨م.

١٦٤ - زايد (سعـيد): الفـارابى (نوابغ الفكر العربـى) - دار المعارف القاهرة.

١٦٥ - زقزوق (د. محمـود حمدى): تمهيد للفلسفـة - ط٣ - مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٨٦م.

١٦٦ - زيادة (د. معن): الحركـة من الطبيعة إلى ما بعد الطبـيعة. دار اقرأ. بيروت لبنان. ط١ - ١٩٨٥م.

١٦٧ - ــــــــــ: شرح ابن باجة للسماع الطبيعي لأرسطو - دار الفكر. بيروت - لبنان - ط١ - ١٩٧٨م.

١٦٨ - سارتون (جورج): تاريخ العلم (جـ١، جـ٢، جـ٣) الترجمة العربية بإشراف د. إبراهيم مدكور - القاهرة - دار المعارف (١٩٥٧م - ١٩٦١م).

١٦٩ - ستيس (وولتر): تاريخ الفلسفة اليونانية - ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد - دار الثقافة للنشر والتوزيع ١٩٦٤م.

١٧٠ - سعادة (رضا): مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين - الدار العالمية للطباعة والنشر - بيروت - ١٩٨١م.

١٧١ - شاهين (د. عثمان عيسى): المنهج عند الفارابي (ضمن كتاب الفارابي والحضارة الإنسانية) - بغداد - ١٩٧٥م.

١٧٢ - صبحي (د. أحمد محمود): في علم الكلام (دراسة فلسفية في أصول الدين) ط٢ - دار الكتب الجامعية - الإسكندرية - ١٩٧٦م.

١٧٣ - صليبا (د. جميل): من أفلاطون إلى ابن سينا. دار الأندلس - بيروت - ط٣ - ١٩٨٣م.

١٧٤ - طوقان (قدري حافظ): الخالدون العرب - طبعة القدس.

١٧٥ - عبد الحميد (د. عرفان): الفلسفة في الإسلام. دراسة ونقد. دار التربية للطباعة والنشر. بغداد.

١٧٦ - عبد الجبار (القاضي أبي الحسن): المغني في أبواب التوحيد والعدل. جـ١٥ (التنبؤ والمعجزات) تحقيق محمود الخضيري. الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٣٨٥هـ / ١٩٦٥م.

١٧٧ - عبد الرازق (الشيخ مصطفى): فيلسوف العرب والمعلم الثانى. دار إحياء الكتب العربية ١٩٤٥م.

١٧٨ - ــــــــــ: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤٤م.

١٧٩ - ــــــــــ: الدين والوحى والإسلام. دار إحياء الكتب العربية ١٩٥٤م.

١٨٠ - عبده (الإمام محمد): رسالة التوحيد. مكتبة ومطبعة محمد على صبيح القاهرة - ١٣٨٥هـ / ١٩٦٥م.

١٨١ - عبد القادر (د. محمد أحمد): العلم الإلهى وآثاره فى الفكر والواقع - دار الكتب الجامعية ١٩٨٥م.

١٨٢ - عريبى (د. محمد ياسين): الدليل الوجودى عند الفارابى وأثره فى فلسفة الطبيعة (ضمن الفارابى والحضارة الإنسانية - بغداد ١٩٧٥م).

١٨٣ - غالب (د. مصطفى): أفلوطين (الموسوعة الفلسفية)، ومنشورات دار مكتبة الهلال. بيروت. ط١ - ١٩٨١م.

١٨٤ - ــــــــــ: الفارابى (الموسوعة الفلسفية) منشورات دار مكتبة الهلال - بيروت - ط٣ - ١٩٨١م.

١٨٥ - غردية (لويس)، د. جورج قنواتى - فلسفة الفكر الدينى. ترجمة صبحى الصالح، د. فريد جبر - دار العلم للملايين ١٩٦٧م.

١٨٦ - ــــــــــ: التوفيق بين الدين والفلسفة عند الفارابى (ضمن الفارابى والحضارة الإنسانية) بغداد ١٩٧٥م.

١٨٧ - غفوروف (بابا جان): الفارابى فيلسوف عظيم وإنسان عظيم (ضمن الفارابى والحضارة الإنسانية) بغداد ١٩٧٥م.

١٨٨ - فالزر (ريتشارد): الفلسفة الإسلامية ومركزها فى التفكير الإنسانى. ترجمة محمد توفيق حسين. بيروت ١٩٨٥م.

١٨٩ - فال (جان): طريق الفيلسوف. ترجمة د. أحمد حمدى محمود. القاهرة، ١٩٦٧م.

١٩٠ - فان أس (جوزيف): الفارابى وابن الراوندى. (ضمن الفارابى والحضارة الإنسانية) بغداد ١٩٧٥م.

١٩١ - فخرى (د. ماجد): تاريخ الفلسفة الإسلامية - الدار المتحدة للنشر بيروت ١٩٧٤م.

١٩٢ - ــــــــ: أثر الفارابى فى الفلسفة الأندلسية. ضمن الفارابى والحضارة الإنسانية. بغداد ١٩٧٥م.

١٩٣ - ــــــــ: ابن رشد فيلسوف قرطبة. المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٦٠م.

١٩٤ - ــــــــ: الفكر الأخلاقى العربى. الأهلية للنشر والتوزيع بيروت ١٩٧٠م.

١٩٥ - فلو طرخس: الآراء التى ترضى بها الفلاسفة. ترجمة قسطا ابن لوقا، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى ضمن كتاب النفس لأرسطو. القاهرة مكتبة النهضة ١٩٥٤م.

١٩٦ - فوربس (ر. ج): تاريخ العلم والتكنولوجيا. ترجمة د. أسامة الخولى. مؤسسة سجل العرب ١٩٦٧م.

١٩٧ - قاسم (د. محمود): فى النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام. القاهرة ١٩٤٩م.

١٩٨ - قسوم (د. عبد الرازق): مفهوم الزمان فى فلسفة أبى الوليد بن رشد. المؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر ١٩٨٦م.

١٩٩ - قمير (يوحنا): ابن رشد والغزالى (التهافتان) دار المشرق بيروت.

٢٠٠ - قنواتى (د. الأب جورج): الفارابى فى الفكر اللاتينى. ضمن الذكرى الألفية لوفاة الفارابى - الهيئة المصرية العامة للكتاب.

٢٠١ - ــــــــــ: مؤلفات ابن سينا. القاهرة - دار المعارف. ١٩٥٢م.

٢٠٢ - كرم (يوسف): الطبيعة وما بعد الطبيعة. دار المعارف القاهرة ١٩٥٩م.

٢٠٣ - ــــــــــ: تاريخ الفلسفة اليونانية. القاهرة ١٩٤٦م.

٢٠٤ - كوربان (هنرى): تاريخ الفلسفة الإسلامية. ترجمة نصير مروه وحسن قبيس. بيروت ١٩٦٦م.

٢٠٥ - كولنج وود: فكرة الطبيعة. ترجمة د. أحمد حمدى. مراجعة د. توفيق الطويل مطبعة جامعة القاهرة ١٩٦٧م.

٢٠٦ - لفجوى (آرثر): سلسلة الوجود الكبرى (محاضرات فى تاريخ الفلسفة). ترجمة د. ماجد فخرى. دار الكتاب العربى ١٩٤٦م.

٢٠٧ - مايرز (يوجين. أ): الفكر العربى والعالم الغربى. ترجمة كاظم سعد الدين. الشئون الثقافية العامة بغداد. ط١ - ١٩٨٦م.

٢٠٨ - ماير هوف (ماكس): من الإسكندرية إلى بغداد. الترجمة العربية فى كتاب د. عبد الرحمن بدوى. التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية. ١٩٤٦م.

٢٠٩ - ماكوفيلكسى (آ. أ. و): الفارابى بين مناطقة عصره - ترجمة د. جليل كمال الدين عن اللغة الروسية - العدد ٤ - مجلة المورد - ١٩٧٥م.

٢١٠ - مبارك (محمد): نظرات فى التراث. دار الشئون الثقافية العامة. بغداد ١٩٧٦م.

٢١١ - محفوظ (د. حسين على): العناصر العربية فى حياة الفارابى وثقافته ونتائجه (ضمن الفارابى والحضارة الإنسانية) بغداد ١٩٧٥م.

٢١٢ - ــــــــ: الفارابى فى المراجع العربية. دار الحرية للطباعة. بغداد ١٩٧٥م.

٢١٣ - ــــــــ: د. جعفر آل ياسين. مؤلفات الفارابى. بغداد ١٩٧٥م.

٢١٤ - محمود (د. عبد الحليم): التصوف عند ابن سينا. القاهرة. مكتبة الأنجلو المصرية.

٢١٥ - محمود (د. عبد الحليم): التصوف عند ابن سينا. القاهرة. مكتبة الأنجلو المصرية.

٢١٦ - محمود (عباس): الفارابى. سلسلة أعلام الإسلام. القاهرة ١٩٤٤م.

٢١٧ - مدكور (د. إبراهيم بيومى): فى الفلسفة الإسلامية. منهج وتطبيقه جـ١، جـ٢. دار المعارف ط٣.

٢١٨ - مرحبا (د. عبد الرحمن): من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية منشورات عويدات. بيروت. ط٣ - ١٩٨٣م.

٢١٩ - مروه (د. حسين): النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية جـ١، جـ٢. دار الفارابى بيروت. ط٥ - ١٩٨٥م.

٢٢٠ - معروف (د. ناجى): الفارابى عربى الموطن والمربى. (ضمن الفارابى والحضارة الإنسانية) بغداد ١٩٧٥م.

٢٢١ - مهدى (يحيى): فهرست مصنفات ابن سينا. طهران ١٣٣٣هـ.

٢٢٢ - مهدى (د. محسن): الألفاظ المستعملة فى المنطق. بيروت ١٩٦٨م.

٢٢٣ - ـــــــــــ: التعاليم والتجربة في التنجيم والموسيقى (ضمن الفارابى والحضارة الإنسانية) بغداد ١٩٧٥م.

٢٢٤ - موسى (محمد يوسف): القرآن والفلسفة. دار المعارف بمصر. ط٣ - ١٩٥٨م.

٢٢٥ - نظيف (مصطفى): آراء الفلاسفة الإسلاميين فى الحركة ومساهمتهم فى التمهيد إلى بعض معانى علم الديناميكا الحديث - مقالة بالعدد الثانى من مجلة الجمعية المصرية لتاريخ العلوم.

٢٢٦ - نلينو (كارل): علم الفلك وتاريخه عند العرب فى القرون الوسطى روما ١٩١١م.

٢٢٧ - وافى (د. على عبد الواحد): المدينة الفاضلة للفارابى. عكاظ. ١٩٨٤م.

٢٢٨ - ياقوت (الحموى الرومى البغدادى): معجم البلدان. طبعة جوتنجن ١٨٦٩م.

ب - الموسوعات ودوائر المعارف والمجلات:

١ - دائرة المعارف الإسلامية - نقلها إلى العربية ثابت الفندى، الشنتاوى وخورشيد ويونس. مجلد (١)، مجلد (١٠) - ١٣٥٢هـ/ ١٩٣٣م.

٢ - دائرة معارف القرن الرابع عشر - العشرين. محمد فريد وجدى، مجلد (٧) ط٢ - مصر ١٣٤٢هـ/ ١٩٢٤م.

٣ - الموسوعة الفلسفية المختصرة - نقلها عن الإنجليزية. فؤاد كامل وجلال العشرى وعبد الرشيد الصادق - راجعها وأضاف د. زكى نجيب محمود. مصر ١٩٦٣م.

٤ - الموسوعة العربية الميسرة - بإشراف محمد شفيق غربال - مصر.

٥ - دائرة معارف الشعب - كتاب الشعب - مجلد ١ - م٢ر - ١٩٥٩م.

٦ - الموسوعة الفلسفية المختصرة - مصطفى غالب - بيروت ١٠٨١م.

٧ - مجلة المستقبل العربى - العدد (٥٨) - ١٢/ ١٩٨٣م - يصدرها مركز دراسات الوحدة العربية.

٨ - مجلة الباحث - السنة الخامسة - العدد السادس والعشرون - نيسان ١٩٨٣م تأسست فى باريس ١٩٧٨م.

٩ - مجلة عالم الفكر - السنة واحد وعشرون - العدد (٥) سنة ١٩٧٦/ (ملف خاص بالفارابى بمناسبة مرور أحد عشر قرنا على ميلاده - وأيضًا مجلد (٣) العدد (٤) سنة ١٩٧٣م وأيضًا المجلد (٦) العدد (٢).

١٠ - مجلة المورد - وزارة الإعلام العراقية - مجلد (٤) - العدد (٣) ١٩٧٥م (الفارابى - عدد خاص).

١١ - مجلة الكتاب المصرية - عدد مارس ١٩٤٦م.

١٢ - مجلة القاهرة - العدد (٩٤) أبريل ١٩٨٩م.

ثالثا: المراجع الأجنبية:

1 - Aristotle: Metaphysics a revised test With introduction and commentary by S.D Ross. London - Oxford. 1924 - two Volumes.

2 - Aristotle: Physica. English translation by R. P. Hardie and R. K. Gaye. Under the editorship of D. Ross. London Oxford, Vol. 11, 1962.

ولهذا الكتاب ترجمة عربية قديمة وشروح لابن السمح ومتى بن يونس وأبو الفرج الطيب وقام بتحقيق الترجمة مع الشروح د. عبد الرحمن بدوى القاهرة - الدار القومية للطباعة والنشر - ١٩٦٤م - ١٩٦٥.

3 - Alose(Dr. Husam): The problem of creation in Islamic Thought. Baghdad, 1968.

4 - Collingwood (R.J): The idea of Nature. . London. 1945. Oxford University press.

5 -Duhem (P): Le Systeme du monde, Histoire des doctrines Cosmologiques de Platon a Copernic. Tom I et Iv. Paris, Hermann. 1954.

6 - Farrangton (Benjamin): Greek Science. . London, 1953. Pelican books,

7 - Gardet (Louis): Les caltures et le temps, paris, Unesco,1975.

8 - Gilso (E):History of cristian philosophy in the middle ages. 1955.

9 - Guillaume (A.); and t. Arnold: the Legacy of Islam. London 1960.

10 - Hammond (R.); the philosophy of Al - Farabi and its influence on medical tought. New york , Hobson press , 1947.

11 - Hamui (R): Al- Farabi's philosophy and its influence on scholasticism, Sydney, 1928.

12 - Madkour (Dr. Ibrhim): L' Organon d'aristote dans lemonade Arabe. Second edition Librairie philosophique .Vrine - paris. 1969.

13 - Mahdi (Dr. Muhsin); Alfarabi against philoponud . The University of Chicago . Center of middle Eastern Studies Reprinted Gournal of Near Eastern Studies. Vol. 26, No. 9,. October, 1967.

14 - Massignon (Louis): Recueil de Textes. Inedits Concernant L,histoire de Mystique en pays de l, Islam, par Louis Massignon, paris, 1929.

15 - Mathews (W. R.): the Idea of God, An Introduction to philosopnhy of Religion . William Ross, London. 1939.

16 - Mouy (paul): Logique et philosophie Guive et Arabe. paris Hachette. 1944.

17 - Munk (S.): Melánges de philosophie guive et Arabe. paris 1955.

18 - Nasr (S.H) An introduction to Islamic cosmological doctrines, conceptions of the nature and methods used for its study by the Ikwan al safe, al Biruni, and Ibn - Sina - Cambridge 1964.

19 - Ross (S.D.): Arostotle, London: Oxford -1953.

20 - Sweetman (J.W.): Islam and Chrstian Theology, London, 1949.

21 - Sharif (M. M.): A History of Muslim philosophy. Two Volumes, 1963.

22 - Walzer (R.) Greek into Arabic. Oxford, 1962.

23 - Wulf (Mauricede): History of mediaeval philosophy. Two Volumes. London. Longmans - green, 1935.

الفهرس

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

مكتبة الثقافة الدينية

٥٢٦ شارع بورسعيد / القاهرة

ت : ٢٥٩٢٢٦٢٠ ـ ٢٥٩٣٨٤١١ فاكس : ٢٥٩٣٦٢٧٧

ص.ب ٢١ توزيع الظاهر ـ القاهرة

E-mail : alsakaalDinaya@hotmail.com

مكتبة الثقافة الدينية

٥٢٦ شارع بورسعيد / القاهرة
ت : ٢٥٩٢٢٦٢٠ ـ ٢٥٩٣٨٤١١ فاكس : ٢٥٩٣٦٢٧٧
ص.ب ٢١ توزيع الظاهر ـ القاهرة
E-mail : alsakaalDinaya@hotmail.com

المكتبة الفلسفية

الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي

تأليف

الدكتورة زينب عفيفي
أستاذ الفلسفة الإسلامية
كلية الآداب - جامعة المنوفية

الناشر
مكتبة الثقافة الدينية



الناشر
مكتبة الثقافة الدينية
٥٢٦ شارع بورسعيد - القاهرة
ت: ٢٥٩٢٢٦٢٠ - ٢٥٩٣٨٤١١
فاكس: ٢٥٩٣٦٢٧٧ ص.ب: ٢١ توزيع الظاهر
E-mail:alsakafa_alDinaya@hotmail.com